This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

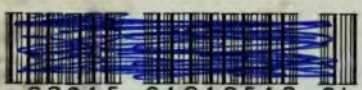
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BUHR A



a39015 01813513 0b

THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
LIBRARIES
THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
1817

Monatsschrift

für

Geschichte und Wissenschaft

des

Judenthums.

Herausgegeben von **Dr. Z. Frankel,**

fortgesetzt

unter Mitwirkung des jüdisch-theologischen Vereins

von

Prof. Dr. H. Graetz.

Neunzehnter Jahrgang.

(Neue Folge, zweiter Jahrgang.)

1870.

Breslau,

Verlag der Schletter'schen Buchhandlung (H. Skutsch).

DS
101
.M74
v.19

Abhandlungen.

Die Zeit des Königs Chiskija und der zeitgenössischen Propheten.

Große Kriege, blutige Schlachten und glänzende Siege haben von jeher eine stärkere Anziehungskraft auf die Phantasie ausgeübt, als das geräuschlose Wachsthum der Culturaussaat. Gewaltige Krieger, tyrannische Eroberer, Triumphatoren, deren Siegeswagen über Leichenfelder gingen, haben daher stets dankbare Geschichtsbewahrer gefunden, welche die Staatsaktionen für die Erinnerungen der Menschen aufbewahrt haben, während die Verbreiter der Civilisation der Vergessenheit anheimfielen, wenn ihr Wirken nicht in concentrische Berührung mit dem politischen Leben kam. Auch in der biblischen Historiographie ist den kriegerischen Richtern und Königen unverhältnißmäßig mehr Raum zugewendet, als den Gottesmännern, welche religiöse und ethische Fruchtkeime ausgestreut haben. Daher kommt es, daß die stille, segensreiche Thätigkeit des Königs Chiskija (Ezekia) weniger im Detail bekannt ist, als die Glanzregierung seines Urahns Salomo, und wenn nicht zufällig in Jesaia's prophetischen Blättern ein Kapitel über Chiskija enthalten wäre, so hätten wir aus den Königsannalen von seinem Charakter und Streben eben nicht mehr erfahren, als von denen des Königs Josaphat. Nur die prophetische Literatur, die gerade zu seiner Zeit ihren Höhepunkt

erreichte, giebt uns Züge an die Hand, welche seine Regierungszeit als einen entschiedenen Wendepunkt in der religiösen und sittlichen, oder sagen wir es gerade heraus, in der civilisatorischen Entwickelung des Judenthums charakterisiren. Die lapidare Schilderung von ihm im Buche der Könige (II, 18, 5): „Auf den Herrn, den Gott Israels, vertraute er, und nach ihm war keiner seinesgleichen unter den Königen Juda's und (eben so wenig) die vor ihm", läßt sich durch Züge aus der prophetischen Literatur belegen. Auch die psalmistische Literatur liefert Beiträge zu einer Charakteristik Chiskija's. Es ist bereits an einer andern Stelle bemerkt worden (Monatsschrift Jahrg. 1869, S. 57 fg.), daß die sogenannten Königspsalmen am bündigsten und ungezwungensten erklärt werden, wenn man sie auf den König Chiskija bezieht. Jede Einzelnheit in denselben spricht dafür und keine dagegen, daß sie von dem Sängerkreise seiner Zeit auf ihn gedichtet wurden. Aus diesen Quellen, nämlich aus dem, was die Bücher der Könige über den König Chiskija überliefern, aus den Anspielungen auf ihn bei den zeitgenössischen Propheten, Jesaia, Zacharia I. und Micha, und aus den Königspsalmen läßt sich ein leuchtendes Lebensbild von ihm entwerfen. Der panegyrische Bericht der Chronik über ihn muß indeß unberücksichtigt bleiben, in so weit er nicht durch die anderweitigen Quellen unterstützt wird.

Chiskija's Biographie muß, wenn die Reconstruktion derselben auf sicherer Basis aufgeführt werden soll, in mehrere Abschnitte zerlegt werden.

1) Seine Jugendzeit vor der Thronbesteigung als Prinz.

2) Seine Regierungszeit und die von ihm eingeführte Restauration bis zum assyrischen Kriege.

3) Die Zeit der Bedrängniß während der assyrischen Belagerung Jerusalems.

4) Die Zeit nach dem Untergange des assyrischen Heeres bis zu seinem Tode. Das volle, richtige Verständniß der darauf bezüglichen Weissagungen und Psalmen wird dadurch erleichtert.

Die Chronologie der synchronistischen Könige von Juda und des Zehnstämmereiches ist zwar auch in dieser Zeit noch nicht so fest, wie sie eine urkundliche Geschichte fordert; indeß beträgt die Schwankung nur wenige Jahre. Das Jahr von Chiskija's Thronbesteigung schwankt bei den Auslegern zwischen 727—724 ante (erstere Zahl nach Thenius, letztere nach Ewald; nur Movers setzt dafür 715 an). Man verstößt nicht viel, wenn man das Jahr 725 als das erste Chiskija's, das seines Vaters 16 Jahre vorher um 740, und seine Geburt um 750 ansetzt. Bei dem ernsten Ereigniß, das seinen Vater und das Land Juda bedrohte, der Coalitionskrieg von Syrien und Israel, welche schon Jerusalem belagerten, war Chiskija elf oder zwölf Jahre alt. Denn wenn auch der Krieg in den letzten Jahren Jothams begonnen hatte und gleich nach Achas' Thronbesteigung heftiger fortgesetzt worden war[1]), so scheint er doch erst im letzten Jahre Pekach's um Jerusalem entbrannt zu sein, d. h. im dritten Jahre des Achas (739—38). In diese Zeit fällt Jesaia's merkwürdige Prophezeiung, die er dem Könige Achas während dessen Besichtigung der Vertheidigungswerke bei dem oberen Teiche auf der Straße des Walkerfeldes entgegen donnerte[2]). Schon damals setzte dieser feurige, mit einem weiten Fernblick begabte Prophet alle Hoffnung auf den jungen Prinzen. Er beschloß seine Rede mit den denkwürdigen Worten: „denn ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt, auf dessen Schultern die Herrschaft ruhen wird. Man wird seinen Namen nennen wunderbarer Rathpfleger des mächtigen Gottes, Vater des Sieges, Fürst des Friedens. Groß[3]) wird die Herrschaft und kein Ende dem Frieden

---

[1]) Könige II, 15, 37; 16, 6.

[2]) Jesaia 7, 8, 9 bis Vers 6.

[3]) Jes. 9, 6 hat bekanntlich das Wort לְמַרְבֵּה ein Schluß-ם in der Mitte, was eben eine Andeutung sein soll, daß die zwei Buchstaben לם nicht zu רבה gehören. Das hat bekanntlich zu abenteuerlichen Deutungen

auf dem Throne David's und in seinem Reiche sein, es zu befestigen und zu stützen mit Strenge und Gerechtigkeit von jetzt bis lange Zeit". In dieser Rede hatte Jesaia prophezeit: Ehe das Kind Immanuel, das noch geboren werden soll, verstehen wird, das Unangenehme abzuweisen und das Angenehme vorzuziehen, wird das Land verlassen sein, vor deren beiden Königen der König von Juda so sehr in Furcht war. Und noch ein anderes Zeichen: Ehe noch der ihm geborene Sohn, mit dem bedeutungsvollen Namen: **Maher-Schalal-chasch-baz** (die Beute wird schnell gemacht werden), Vater und Mutter rufen wird, wird man das Gut von Damaskus und die Beute von Samarien vor den König von Assyrien bringen, d. h. innerhalb eines Jahres wird die ganze Machtentfaltung der beiden aufgeblasenen Könige Rezin und Pekach, oder wie sie der Prophet drastisch nannte, der beiden Stümpfe rauchender Bränder, zerstoben sein.

In dem prophetischen Gesichte, das Jesaia eben vor Achas und dem Volke auseinandersetzte, hatte er auch die Weisung erhalten: zwei Zeugen für die Bewährung aufzustellen: den Hohenpriester Urija und Zacharia, Sohn Jebarechja's, oder Berechja's, wahrscheinlich einen Propheten. Die beiden Vertreter der Religion, gewissermaßen der officielle und officiöse, sollten bezeugen können, daß, während sich ein verderbenschwangeres Gewitter über das Haus David's und das Land zusammenzog, im Voraus die Rettung Juda's und die Schwächung Aram's und des samarischen Reiches verkündet wurden. Beides traf schnell ein.

Der assyrische Großkönig überschritt mit seinem Heere den Euphrat und überstieg die Gebirgszüge des Libanon, zu dem Zwecke, Aegypten zu unterjochen, das damals, von einer fremden Dynastie beherrscht und in sich zerrüttet, einen leichten Sieg versprach. Der aramäische König Rezin, der sich wahrscheinlich

eine Handhabe geboten. Die LXX übersetzt einfach μεγάλη ἡ ἀρχή, also רבה המשרה.

dem Durchzuge widersetzt hatte, wurde von dem assyrischen König getödtet, und die Einwohner der Hauptstadt Damaskus wurden nach einer entfernten Gegend verbannt. Das aramäische Reich war dadurch keineswegs aufgehoben. Das System der Annexionen war damals noch nicht entwickelt. Der Eroberer schwächte nur die besiegten Länder bis zur Widerstandslosigkeit, setzte in der Regel einen gefügigen Unterkönig ein, ließ aber die Eigenthümlichkeit von Volk und Land bestehen [1]). Was geschah in Samarien und dem Zehnstämmereich? Der assyrische König brauchte hier nicht ein strenges Strafgericht zu halten. Eine Revolution war ihm zuvorgekommen. Eine Verschwörung war, durch Hosea ben Ela geleitet, ausgebrochen, wodurch der tyrannische König Pekach umkam. Es war ohne Zweifel eine assyrische Partei, welche diese Revolution gemacht hat; denn Hosea, später König geworden, hatte lange Zeit Assyrien gehuldigt. Der Eroberer begnügte sich daher, die Landestheile im Norden (das spätere Ober-Galiläa) und das transjordanische Land vom Zehnstämmereiche loszureißen, sie wahrscheinlich einem Vasallenfürsten zu übergeben und die Hauptstadt zu brandschatzen. Hat Juda bei diesem Kriegszuge gar keinen Schaden genommen? Auf Grund der Erzählung im Buche der Könige, daß der judäische König Achas Gold und Silber aus dem Tempel und dem Palaste genommen, selbst das Erz des Wasserwerkes im Tempelvorhofe abgeschlagen und es dem assyrischen Eroberer zugeschickt, und daß er sich selbst zu demselben nach Damaskus begeben hatte, wird allgemein angenommen, das

[1]) Jes. 9, 10—11, das zu einem Stücke gehört, welches nach dem Untergange Rezin's und Pekach's gesprochen wurde, spricht noch von Aram als fortbestehend. צרי רצין sind die Gegner, welche diesen König gestürzt haben; dieselben werden auch gegen Israel feindlich verfahren. In Könige II 16, 9 ist lediglich angegeben, daß Damaskus in die Verbannung geschickt wurde, nicht das ganze Land. Die Hauptstadt wurde nicht einmal zerstört. Jes. 17, 1—3 gehört einer späteren Zeit an, wahrscheinlich bei der Expedition Schalmanasser's.

assyrische Heer habe Juda verschont und dessen König als Verbündeten behandelt. Allein eine allerdings dunkele Nachricht in derselben Quelle deutet an, Achas habe „aus Furcht vor dem Könige von Assyrien" Vorkehrungen getroffen, falls Jerusalem in Belagerung gerathen sollte [1]). Jesaia hatte dem Könige an dem oberen Teiche wiederholentlich verkündet, daß in Folge der assyrischen Invasion auch Juda leiden werde: „Weil diese Leute das Wasser des langsam fließenden Siloa nicht achten und sich mit Rezin und Remaljas Sohn freuen, wird der Herr das mächtige und große Wasser des Flusses Euphrat über sie bringen, den König von Assyrien und sein ganzes Heer, und es wird überströmen und auch in Juda streifend überfluthen, und bis zum Halse reichen" [2]). Sollte diese Androhung sich nicht erfüllt haben? In einer unvergleichlich schönen, dramatischen Schilderung des assyrischen Hochmuthes aus derselben Zeit wird der Zug des assyrischen Heeres [3]) von Ajat (Ai) über Migron, Michmas, den Paß, Geba bis Nob beschrieben, wie die Bewohner der Städte in der Nähe vor Schrecken entfliehen, und wie der Eroberer schon mit der Hand gegen Jerusalem schwingt. Da das Ziel des assyrischen Eroberers niemals die Unterwerfung Arams und des

---

[1]) Könige das. 16, 17—18. Der Ausdruck מפני מלך אשור kann nur bedeuten: „aus Furcht". Die Vorkehrungen selbst sind dunkel.

[2]) Jes. 8, 5—8, auch 7, 17—20.

[3]) Im Allgemeinen wird angenommen, daß die Partie Jes. 10, 6 bis 11 und 12 dem Ende der Chiskijanischen Zeit angehört und sich auf Sancherib's Einfall bezieht. Aber diese Annahme ist falsch. Denn 11, 13 wird der Bestand des Zehnstämmereiches vorausgesetzt: וסרה קנאת אפרים וצוררי יהודה יכרתו. Es heißt zwar das. ואסף נדחי ישראל (11, 12), aber ebenso ונפוצות יהודה, obwohl Juda noch fortbestand. K. VII bis XII bilden eine Reihe von Prophezeiungen aus der Zeit Achas' und zwar in 3 Partien: VII bis IX, 6 vor der Invasion Tiglat Pilessers, IX, 7 bis X, 5 nach der Invasion, als Pekach bereits getödtet war, X, 6 bis XII bezieht sich auf Tiglat's Zug durch Juda. Die Schilderung von der Niederlage des assyrischen Eroberers klingt hier ganz anders, als in den Stücken, welche unzweifelhaft von Sancherib und seinem Heere sprechen.

Zehnstämmereichs allein, sondern die Eroberung Aegyptens war, so läßt es sich nicht denken, daß Tiglat Pileser hier mit einem Male Halt gemacht hätte. Man muß vielmehr annehmen, daß er nach Unterwerfung der beiden genannten Länder den Zug durch Juda fortsetzte, um auf dem Landwege nach Aegypten zu gelangen. Wenn er auch von Achas Gold und Silber angenommen hatte, so hinderte ihn das nicht, Juda zu durchstreifen und zu brandschatzen. Daher kam es, daß Achas in Jerusalem Vorkehrungen getroffen hat.

Auch in dieser Zeit der Bedrängniß setzte Jesaia die Hoffnung auf den jungen Prinzen Chiskija. In einer schönen und ungesuchten Antithese stellte er den Sturz der hochstämmigen Bäume und das Aufblühen des winzigen Reises gegen einander. „Der Herr wird den Prachtwipfel mit Schrecken abknicken, die Hochstämmigen werden umgehauen und die Hochragenden erniedrigt werden. . . . Ein Reis wird aus dem Stamme Isai's hervorgehen und ein Schößling aus dessen Wurzeln emporwachsen. Auf ihm wird der Geist Gottes, und zwar der Geist der Weisheit und Einsicht, der Geist des Rathes und der Tapferkeit, der Geist der Erkenntniß und der Verehrung Gottes ruhen. . . . Er wird in Gerechtigkeit sich der Armen annehmen, und in Unparteilichkeit den Sanftmüthigen des Landes Recht verschaffen, wie den Gewaltigen mit der Geißel seines Mundes niederschlagen und mit dem Hauche seiner Lippen den Frevler tödten". Der Prophet führte noch dabei messianische Züge aus von dem Frieden in der Natur, der Bezähmung der Wildheit. Diese messianische Zukunft sollte nach seiner Schau mit der Regierung des „jungen Reises" beginnen. Die Vereinigung der beiden getrennten Reiche und die Herrschaft über die feindlichen Nachbarvölker werden von ihm in dem Vordergrund gezeigt. Die „Wurzel" Isais, welche als Panier für die Völker dienen wird, werden Völker aufsuchen, und auch seine Ruhe wird seine Ehre bilden, d. h. er wird nicht brauchen blutige Kriege zu führen. Nur die deutelnde

Messianologie und Christologie konnte die so nahe liegende Beziehung auf Chiskija verkennen, und diese Verkennung wirkt noch auf besonnene Ausleger bis auf den heutigen nach. Das richtige Verständniß dieser Prophezeiung erfordert aber, anzunehmen, daß, so wie die Worte: „ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt" die Hoffnung ausdrückt, welche der Prophet auf den jungen Chiskija setzte, eben so die Worte: „Es wird ein Reis aus dem Stamme Isai's hervorgehen".

Jesaia war aber nicht der einzige Prophet, welcher das Eintreffen einer Art messianischen Zeit an diesen Königssohn knüpfte. Ein zeitgenössischer Prophet, wahrscheinlich Zacharia ben Berechja, den Jener zum Zeugen für seine Vorausverkündigung aufstellen sollte (v. S. 4), hat ebenfalls ein messianisches Bild entworfen und in dessen Vordergrund den Prinzen gestellt. Die gedemüthigten Völker, Damaskus[1]), Hamat und die philistäischen Städte werden den Gott Israel anerkennen, Gottes Ruhe (Tempel) wird im Lande Chadrach und Damaskus sein, Aschdod wird ihm angehören, und Ekron wird gleich Jeru-

[1]) Die Kritik hat es festgestellt, daß Zacharia von cap. IX an einen Proto-Zacharia gehören. Wahrscheinlich gehören sie dem in Jes. 8, 2 genannten זכריה בן יברכיה, während der jüngere eigentlich זכריה בר עדוא genannt wird (Esra 5, 1). Aber der Sinn der ersten Rede dieses Proto-Zacharia ist nicht richtig aufgefaßt worden, obwohl das Targum und noch früher ein Mischnah-Lehrer, R'José aus Damaskus, den rechten Weg gezeigt haben. ארץ חדרך מנוחתו ist nämlich der Eingang der Prophezeiung. „Gottes Ruheort — (wie זאת מנוחתי Ps. 132, 14) — wird im Lande Chadrach und Damaskus sein". Die Fortsetzung וגם חמת תגבל בה muß man ebenfalls so fassen: „Auch in Hamat, das daran grenzt" אשר תגבל. So erhält der Abschluß כאלף ביהודה ועקרון כיבוסי (אשדוד) והיה den rechten Sinn. Dann paßt auch gut: כי לה' עין אדם וכל שבטי ישראל, dessen Bedeutung nicht anders sein kann als: „Gott beachtet die übrigen Menschen eben so wie die Stämme Israels". Ebenso sträuben sich die Ausleger noch immer gegen die Annahme, daß חדרך ein Ort in der Gegend von Damaskus war, obwohl der genannte R'José, als Eingeborener von Damaskus, das Vorhandensein eines Ortes dieses Namens bezeugte, und Joseph Abassi (1768) die Lage genau angegeben hat: zehn Meilen von Damaskus entfernt.

salem sein. Kein Heer, kein Zwingherr, wird durch das Land Juda ziehen. „Freue Dich, Tochter Zion, jauchze, Tochter Jerusalem! Sieh', Dein König wird zu Dir kommen, gerecht und von Gott gerettet ist er, sanftmüthig und reitend auf einem Esel und (sogar) auf einem Eselsfüllen. . . . Er wird Frieden zu den Völkern sprechen und seine Herrschaft wird von Meer zu Meer, und vom Euphrat bis an die Grenzen der Erde reichen".

Als dieser Prophet gleich Jesaia die Hoffnung auf eine bessere Zeit an Chiskija anknüpfte, herrschte im Zehnstämmereich eine wilde Anarchie. Es ist nämlich gerechtfertigt, nach dem Untergange des gewissenlosen Pekach ein Interregum von neun Jahren anzunehmen (von 738—730) bis zur Regierungszeit des letzten israelitischen Königs Hosea ben Ela. In dieser Zeit herrschten blutige Bürgerkriege: „Manasse bekämpft Ephraim und dieses wieder Manasse" (Jes. 9, 20). Häuptlinge werfen sich zu Königen auf, wüthen und rasen, bis sie eben so schnell, wie sie emporgekommen waren, wieder gestürzt wurden. Gegen diese Eintagskönige entlud der ältere Zacharia seinen prophetischen Zorn. „Gegen die Hirten entbrennt mein Zorn und an den Böcken (Führern) werde ich ahnden" (Zach. 10, 3 und c. 11, 13, 7—9). Drei derselben waren schon gefallen. „Ich vertilgte drei Hirten in einem Monat"[1]). Ein vierter König erhob sich,

[1]) Ewald's Erklärung, daß diese drei Hirten sich auf den letzten Jehuiden, auf Schalum und einen gewissen Kobal-'Am beziehen, ist ingeniös, aber nicht wahr. Denn Proto-Zacharia begann eben nicht so früh zu prophezeien, sondern, wie angegeben, kurz vor Chiskija's Regierung, in Achas' Zeit. In diese Zeit ist auch der größte Theil des Propheten Hosea zu setzen. Es ist erstaunlich, daß die Forscher nicht darauf gekommen sind, daß man eben so einen Proto- und Deutero-Hosea annehmen muß, wie einen Proto- und Deutero-Jesaia, und einen Proto- und Deutero-Zacharia. Die ersten drei Kapitel in Hosea stechen gewaltig gegen die letzten 10 ab. Der erste Theil ist fließend, verständlich, in logischer Folge, während der letzte Theil hart, abrupt und räthselhaft ist. So können unmöglich beide Partien demselben prophetischen Genius angehören. Der erste Theil gehört allerdings in die Zeit der letzten Jehuiden, gleich der Prophezeiung von Amos, der letzte

der noch grausiger wüthete. Gegen ihn sind die Worte gerichtet: „O thörichter Hirt, der die Heerde preisgiebt! Vertrocknung[1]) über seinen Arm und sein rechtes Auge. Sein Arm wird verdorren, und sein rechtes Auge wird verdunkeln". Von diesem raschen Wechsel revolutionärer Könige spricht auch ein dritter zeitgenössischer Prophet (Hosea). „Sie machen Könige, die nicht von mir ausgehen, ernennen Fürsten, die ich nicht kenne" (Hosea 8, 4). „Sie Alle sind erhitzt wie ein Ofen und vernichten ihre Obern, alle ihre Könige sind gefallen, Keiner von ihnen verehrte mich" (7, 7). Und dann wieder: „In der Jugend ist der König von Israel aufgerieben worden" (10, 15). „Jetzt sprechen sie, wir haben keinen König, denn wir fürchten den Herrn nicht, und was kann uns der König helfen" (10, 3).

Gerade in dieser Zeit der Anarchie im Zehnstämmereiche hatte eine Annäherung zwischen diesem Lande und Juda stattgefunden. Wahrscheinlich hatte sie die gemeinsame Gefahr, die ihnen von den übermächtigen Assyrern drohte, zusammengeführt. Wie zur Zeit Achabs und Josophat's die Furcht beider vor dem umsichgreifenden Aram Israel und Juda einander die Bruderhand reichten und ihren Haß vergaßen, um nicht vereinzelt unterzugehen, eben so knüpften sie in dieser Zeit ein Bruderbündniß, um einander bei der drohenden assyrischen Invasion beizustehen. Darauf deutet der Prophet Zacharia symbolisch hin: „Ich zer-

dagegen 30—40 Jahre später, zur Zeit der Anarchie. Auch im letzten Theile muß man eine Scheidung vornehmen, da ohnehin nicht anzunehmen ist, die lange Rede sei in einem Zuge gehalten worden. K. VII setzt das Vorhandensein eines Königs voraus, dem die Fürsten mit ihrer Schlechtigkeit schmeicheln. Dagegen spricht K. IX von einer Zeit, in der es keinen König in Israel gegeben, indem unmittelbar vorher ein König in der Jugend umgekommen war. Das Wort: בשחר נדמה נדמה מלך ישראל bedeutet gleich שחרות: die Jugend.

[1]) חרב על ימינו kann nicht bedeuten Schwert, sondern Vertrocknung. Einige Male kommt die Form חָרֶב für חֹרֶב vor, Deuteron. 28, 22, wo nicht vom Kriege, sondern von Saatkalamität die Rede ist, ferner Threni 5, 29: מפני חרב המדבר, wegen Trockenheit der Wüste.

brach meinen zweiten Stab, das Band, um aufhören zu machen die Brüderschaft zwischen Juda und Israel" (11, 14). Die Nachricht, welche die talmudischen Quellen erhalten haben, stimmen recht gut dazu, daß der letzte israelitische König den Einwohnern seines Landes gestattet habe, zum Tempel in Jerusalem zu wallfahrten. Um so zuversichtlicher erwarteten die zeitgenössischen Propheten eine Vereinigung der beiden Reiche unter dem Scepter des Hauses David, wenn erst der fromme und sanftmüthige Prinz Chiskija zur Regierung gelangen werde. „Ich werde das Haus Juda kräftigen und das Haus Joseph's retten, und sie zurückbringen, denn ich erbarme mich ihrer. Sie werden sein, als wenn ich sie nicht verlassen hätte, denn ich bin der Herr, ihr Gott, und ich werde sie erhören" (Zach. 10, 6). Wer wird diese getrennten Reiche wieder vereinen? Wer anders, als der Sanftmüthige, der von Meer zu Meer und vom Euphrat bis an die Grenzen der Erde herrschen soll. So viel wir von Chiskija's Charakter wissen, war er dazu geeignet, den Propheten als Ideal vorzuschweben. Er war sanft, bescheiden, demüthig, ergeben in Gott und Seine Rathschlüsse, kurz, er besaß alle die leidenden Tugenden, die auf dem Throne erst recht hell erstrahlen. Er war nicht kriegerisch, und das nahm die Propheten noch mehr für ihn ein. Denn sie haßten das blutige Handwerk, den Massenmord, von ganzer Seele.

Als endlich das von zwei Propheten verkündete, von dem den Propheten nahestehenden Kreise sehnsüchtig erwartete Ereigniß eintrat, daß Chiskija auf seinen ihm so unähnlichen Vater folgte, brachen die Sänger in Jubel aus. Ein Psalmist, dessen Sprache an den Propheten Zacharia erinnert[1]), begrüßte Chiskija's Thronbesteigung mit einem schwungvollen Liede, worin er zugleich die Wünsche der bis dahin in Elend versunkenen Klasse

[1]) Ps. 72. Ich habe Monatsschr. Jahrg. 1869, S. 56 Note auf die Gleichheit des Ausdruckes in diesem Ps. und bei Zacharia 9, 10 aufmerksam gemacht.

der Leviten und Sänger andeutete. „Gott, gieb dem König Gerechtigkeit, und Milde dem Königssohne (den von Königen Entstammten), daß er Dein Volk in Gerechtigkeit und Deine sanftmüthigen Dulder in Recht richte. Die Berge werden dem Volke Frieden bringen und die Hügel Heil. Er wird sich der Leidenden des Volkes annehmen, wird den Kindern des Elendes beistehen, und den Unterdrücker unterdrücken. Dich (Gott) werden sie mit der Sonne verehren und im Angesichte des Mondes von Geschlecht zu Geschlecht. Er wird herabfahren wie Regen auf junges Gras, wie Regenfülle, die Erquickung der Erde. Aufblühen wird in seinen Tagen die Gerechtigkeit und Fülle des Friedens bis zur Grenze des Mondes. Er wird herrschen von Meer zu Meer und vom Euphrat bis an die Grenzen der Erde. Vor ihm werden Aethiopier [1]) knien, und seine Feinde werden Staub lecken. Die Könige von Tarschisch (Karthago) und den Inseln werden Huldigungsgeschenke bringen, die Könige von Jemen und Meroë werden Gaben reichen. Alle Könige werden sich vor ihm neigen, alle Völker werden ihm unterthänig sein, weil er den klagenden Armen, den Dulder, der keinen Annehmer hat, retten wird".

Jedes Wort und jeder Zug in diesem schönen Psalm paßt auf Chiskija und nur auf ihn und zwar auf die Zeit seiner Thronbesteigung. Er ist gewissermaßen das Programm für die Regierung im Innern, welche ihm ein Dichter aus der Dulderklasse an's Herz gelegt hat. Er versprach ihm dafür, daß die Dulder für ihn stets beten, alle Tage ihn preisen werden [2]). Die Erwartungen, welche die Propheten von diesem Könige hegten, und die Lobeserhebung, welche dieser Psalmist ihm ertheilte, waren nicht übertrieben. So wenig wir auch aus den Königsbüchern von der Geschichte seiner Regierung wissen, so genügen die be-

[1]) Hier und Ps. 74, 14 übersetzt die LXX צִיִּים mit Αἰθίοπες.

[2]) Der Singular in V. 15 bezieht sich nicht auf ein einziges Individuum, sondern auf die ganze Klasse, wie V. 14.

glaubigten Thatsachen, daß er ein gewissenhafter, von der Sittlichkeit des Judenthums durchdrungener Regent war. Es war keine geringe That, daß er den seit Jahrhunderten eingewurzelten Götzencultus und selbst die von Mose's Zeit verehrte ehrene Schlange abschaffte. Der besonders von den Phöniciern entlehnte Baal- und Astarten-Cultus schmeichelte der groben Sinnlichkeit und war mit Luxus verbunden, daher sehr schwer zu entwurzeln. Die Privataltäre (במות) auf jedem Hügel konnte für Cultusfreiheit angesehen werden. Diese Altäre cassirte er und erließ einen strengen Befehl, daß nur vor dem Altar in Jerusalem geopfert und gebetet werden dürfte. Es sah wie eine Gewaltsmaßregel, wie eine Neuerung aus[1]). Da Chiskija selbst Dichter war und ein schönes Zeugniß seiner Muse hinterlassen hat, so versteht es sich wohl von selbst, daß er die Propheten und die Sänger, gerade die gebeugte Volksklasse, königlich unterstützte. Man schrieb ihm später zu, daß er Sprüche, Salomonische Sprüche, von Spruchkundigen seiner Umgebung[2]) habe zusammentragen lassen. Die Psalmenpoesie nahm daher unter ihm einen neuen Aufschwung. Eine ganze Reihe von Psalmen gehören unbedingt der Chiskijanischen Epoche an. Der Einfluß der religiösen Poesie auf das Gemüth des Volkes datirt aus dieser Zeit.

Freilich, eine messianische Glorie konnte er nicht herbeiführen. Dazu war seine Zeit denn doch nicht angethan. Von drei Seiten stießen seine Reformpläne auf Hindernisse, von der hochmüthigen Aristokratie, der Gewohnheitsträgheit und dem Einflusse des Nachbarlandes. Die Adelsklasse hatte im Staate Juda eine so ausgedehnte Macht, daß sie fast das Königthum überragte. Der natürliche Adel, der in den patriarchalischen Urverhältnissen wurzelte, war so zu sagen von einem künstlichen, höfischen Adel

[1]) Rabschakeh machte es auch dem Könige als eine Neuerung zum Vorwurfe, Jes. 36, 7, Parallelst. Könige II, 18, 22.

[2]) Sprüche 25, 1.

verdrängt worden. Die Aeltesten der großen Familien, Sippen oder Stämme, welche früher zu Berathungen über wichtige Dinge zugezogen wurden, büßten ihre Stellung ein, sobald ein Hofadel aufgekommen war. Dieser bestand aus den jüngern Söhnen der regierenden Könige, ihren Kindern und Enkeln, den sogenannten Apanagirten. Neben dem regierenden Hause David's wird eine prinzliche Familie, das Haus Nathan's, als über dem Volke stehend, genannt [1]), ohne Zweifel von David's Sohn Nathan, dessen Nachkommen sich so lange behauptet hatten. Da die Könige Brüder und diese wieder Söhne und Enkel hatten, so vermehrte sich dieser Adel der jüngern Linie progressiv mit jeder Generation, und bildete die in der späteren judäischen Geschichte genannte Klasse der „Fürsten Juda's" (שרי יהודה). Neben diesen Fürsten gab es noch einen andern Adel, die in den höhren Stand erhobenen Günstlinge des jedesmaligen Königs (רעה המלך). Zu welcher Zeit dieser Hofadel so mächtig wurde, daß er sogar den Königen Gesetze vorschrieb, läßt sich nicht genau bestimmen, wahrscheinlich zur Zeit des Königs Joasch. Da dieser als siebenjähriges Kind von dem Hohenpriester Jehojada mit Hilfe der Fürsten in Folge der Revolution gegen Athalia auf den Thron erhoben wurde, so regierten diese Fürsten bis zu seiner Mündigkeit in seinem Namen und ließen wohl ihre Macht und ihre Aemter auch später nicht fahren. Die Könige mußten sich mit ihnen gut verhalten, wenn sie den Widerstand von dieser Seite nicht abwenden konnten. Daher die Erscheinung, daß dieser Joasch und sein Sohn Amazia von adlichen Verschwörern ermordet wurden. Auch Usija war bei seiner Thronbesteigung noch jung, und die Regierungsgeschäfte lagen wohl eine Zeit lang in den Händen der Fürsten Juda's. Diese hatten zunächst die militairischen Chargen inne. Statt eines einzigen

[1]) Zach. 12, 12 משפחת בית נתן . . . משפחת בית דוד, vergl. Samuel II, 5, 14.

Oberhauptes des Heeres zur Zeit David's und Salomo's gab es in der späteren Königszeit mehrere (שרי הצבא, שרי המאות), obwohl der Staat viel winziger geworden war, als in der Davidisch-Salomonischen Zeit. Die Fürsten Juda's hatten auch, wie es den Anschein hat, die Richterämter in Händen; der König saß nicht mehr, wie in der besseren Zeit, zu Gerichte. Diese fürstlichen Richter mißbrauchten ihre Gewalt, um sich zu bereichern oder um ihre Launen zu befriedigen. Es ist eine stehende Klage der Propheten gerade der Chiskijanischen Zeit über die Bestechlichkeit, Rechtsverdrehung und Gewaltthätigkeit der Richter, d. h. der Fürsten. „Deine Fürsten (Jerusalem) sind Gesetzlose, und Genossen von Dieben, Alle lieben sie Bestechung und jagen dem Gelde nach“ [1]). Der Prophet Micha entwirft ein grauenhaftes Bild von dieser Klasse von Richtern. „Höret doch dieses, Häupter des Hauses Jakob und Fürsten des Hauses Israel, die das Recht verabscheuen und alles Gerade verdrehen, die da Zion mit Blutschuld aufbauen und Jerusalem durch Gewaltthat, ihre Häupter richten um Bestechung“ [2]).

Auf diese ungerechten Richter sind einige Psalmen gemünzt, welche ihnen ihre Gewissenlosigkeit in's Gesicht sagen. „Gott ist anwesend in der Gottesgemeinde, Er richtet inmitten der Richter. Wie lange werdet ihr noch unrecht richten und auf Frevler Rücksicht nehmen? Ihr solltet euch des Niedrigen und der Waise annehmen, dem Dulder und Besitzlosen Recht verschaffen, solltet den Besitzlosen und Armen retten, retten von der Hand der Frevler. Aber sie achten nicht und verstehen nicht, wandeln im Dunkeln, es wanken die Grundvesten der Erde. Ich meinte, ihr seid

---

[1]) Jes. 1, 23 vergl. 3, 14—15; 5, 7—8, 23; 10, 1—2; 32, 6—7; 33, 15—16.

[2]) Micha 3, 10—11 und noch andere Verse. בֹּנֶה צִיּוֹן ist als Plural zu fassen, wie es auch die LXX wiedergiebt. Der Genitiv-Plur. von den Stämmen ל״י hat öfter die Endung ה֫ statt י֫.

Gott gleiche Richter, und Söhne des Höchsten ihr Alle. In Wahrheit, wie die gemeinen Menschen werdet ihr umkommen, und wie einer der Niedrigen fallen“ [1]).

Mehr noch als die Hofaristokratie, in deren Hand die militairischen und richterlichen Aemter und Würden ruhten, beschränkte eine andere Institution den König; sie bildete die eigentliche Spitze der Adelsklasse. Zu Chiskija's Zeit und wohl schon früher bestand neben dem Könige ein Verweser (סוכן), welcher mächtiger als der König war. Unter dem scheinbar nichtssagenden Titel eines Palasthauptmanns (על הבית) stand der Schéu an der Spitze aller Staatsangelegenheiten und regierte im eigentlichen Sinne [2]). Es war wahrscheinlich eine Nachahmung der asiatischen Sitte, vermöge welcher der Großkönig als Abbild der Gottheit betrachtet wurde und sich betrachtete, sich zu entwürdigen glaubte, wenn er sich in Regierungsangelegenheiten mischte, und daher im eigentlichen Sinne nach dem Grundsatze handelte: **le roi regne, mais il ne gouverne pas.** Wie bei den persischen Königen und den Chalifen, seldg'ukischen Sultanen bis auf die arabischen Emiralumenin und auch noch bei den türkischen Padischah, war es wahrscheinlich auch bei den assyrischen Großkönigen Brauch, daß einige Generationen nach der Dynastiegründung der erste Wesir der eigentliche Regent war, der Kronentragende König dagegen wie ein Gefangener auf seinen goldenen Palast beschränkt war. Von den Assyrern wurde wohl dieser

[1]) Ps. 82. Die ironische Pointe liegt zum Schlusse in den Worten אלהים, welches auch „Richter und Mächtige“ bedeutet, was auch im ersten Verse durchscheint: בקרב אלהים ישפט — Gott richtet in der Mitte der Richter. Als Gegensatz zu אלהים und בני עליון ironisch angewendet, steht כאחד השרים und אדם. Das erste Wort bedeutet Menschen ohne Stammadel, wie בני אדם im Gegensatze zu בני איש, folglich muß אחד השרים in demselben Sinne gefaßt werden, etwa wie כאחד הרשים. Vgl. noch Ps. 58.

[2]) Das folgt aus Könige II, 15, 5. Jotham, während der Aussatzkrankheit seines Vaters der Regent, שפט את עם הארץ, wird nur unter dem Titel על הבית angeführt.

Brauch auch bei den judäischen Königen eingeführt. Möglich, daß Achas, der in Nachahmung der assyrischen Einrichtungen einen eigens gebauten Altar und die Sonnen- oder Schattenuhr in Jerusalem eingeführt hat, auch das Wesirat oder das Reichsverweseramt in Aufnahme brachte. Unter Chiskija bestand es bereits in seiner ganzen Machtfülle. Wie es scheint, war der erste oder die ersten Verweser aus Prinzen des königlichen Hauses genommen. Denn der Verweser, den wir näher kennen, Eljakim Sohn Chilkija's, stammte aus dem Davidischen Hause [1]). Vor ihm war unter Chiskija der Verweser Schebna aus nicht königlichem Hause, den seine hohe Stellung hochmüthig und aufgeblasen machte, so daß ihm der Prophet Jesaia zurief: „Was hast du hier und wen hast du hier (im Palaste), daß du dir hier ein Grabmal aushaust! Hoch legt er sich sein Grabgewölbe an, höhlt sich in Felsen eine Wohnung aus" [2]). Chiskija hatte sich also der Hofetiquette fügen müssen, einen regierenden Reichsverweser neben oder eigentlich über sich zu dulden. Dadurch waren ihm die Hände gebunden. Er scheint nicht so thatkräftig gewesen zu sein, sich die Regierungsfreiheit zu erringen. Seine Sanftmuth, welche auf der einen Seite seine Stärke, bildete auf der anderen Seite seine Schwäche.

(Schluß folgt.)

---

[1]) Jes. 22, 20—24, wo die Macht des סֹכֵן geschildert wird und auch von seiner Herrschaft ממשלה die Rede ist, heißt es: והיה לכסא כבוד לבית אביו, als Ergänzung zu dem vorangehenden בית דוד, d. h. er wird dem Hause seiner Ahnen von David zur Ehre gereichen. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß dieser Eljakim ebenfalls den Titel על הבית führte, Jes. 36. 3, 22, 37, 2 und Parallelst. in Könige.

[2]) Das. V. 16—18.

Gott gleiche Richter, und Söhne des Höchsten ihr Alle. In Wahrheit, wie die gemeinen Menschen werdet ihr umkommen, und wie einer der Niedrigen fallen" [1]).

Mehr noch als die Hofaristokratie, in deren Hand die militairischen und richterlichen Aemter und Würden ruhten, beschränkte eine andere Institution den König; sie bildete die eigentliche Spitze der Adelsklasse. Zu Chiskija's Zeit und wohl schon früher bestand neben dem Könige ein Verweser (סוכן), welcher mächtiger als der König war. Unter dem scheinbar nichtssagenden Titel eines Palasthauptmanns (על הבית) stand der Schéu an der Spitze aller Staatsangelegenheiten und regierte im eigentlichen Sinne [2]). Es war wahrscheinlich eine Nachahmung der asiatischen Sitte, vermöge welcher der Großkönig als Abbild der Gottheit betrachtet wurde und sich betrachtete, sich zu entwürdigen glaubte, wenn er sich in Regierungsangelegenheiten mischte, und daher im eigentlichen Sinne nach dem Grundsatze handelte: **le roi regne, mais il ne gouverne pas.** Wie bei den persischen Königen und den Chalifen, seldg'ukischen Sultanen bis auf die arabischen Emiralumenin und auch noch bei den türkischen Padischah, war es wahrscheinlich auch bei den assyrischen Großkönigen Brauch, daß einige Generationen nach der Dynastiegründung der erste Wesir der eigentliche Regent war, der Kronentragende König dagegen wie ein Gefangener auf seinen goldenen Palast beschränkt war. Von den Assyrern wurde wohl dieser

---

[1]) Ps. 82. Die ironische Pointe liegt zum Schlusse in den Worten אלהים, welches auch „Richter und Mächtige" bedeutet, was auch im ersten Verse durchscheint: בקרב אלהים ישפט — Gott richtet in der Mitte der Richter. Als Gegensatz zu אלהים und בני עליון ironisch angewendet, steht אדם und באחד השרים. Das erste Wort bedeutet Menschen ohne Stammadel, wie בני אדם im Gegensatze zu בני איש, folglich muß אחד השרים in demselben Sinne gefaßt werden, etwa wie באחד הרשים. Vgl. noch Ps. 58.

[2]) Das folgt aus Könige II, 15, 5. Jotham, während der Aussatzkrankheit seines Vaters der Regent, שפט את עם הארץ, wird nur unter dem Titel על הבית angeführt.

Brauch auch bei den judäischen Königen eingeführt. Möglich, daß Achas, der in Nachahmung der assyrischen Einrichtungen einen eigens gebauten Altar und die Sonnen- oder Schattenuhr in Jerusalem eingeführt hat, auch das Wesirat oder das Reichsverweseramt in Aufnahme brachte. Unter Chiskija bestand es bereits in seiner ganzen Machtfülle. Wie es scheint, war der erste oder die ersten Verweser aus Prinzen des königlichen Hauses genommen. Denn der Verweser, den wir näher kennen, Eljakim Sohn Chilkija's, stammte aus dem Davidischen Hause [1]). Vor ihm war unter Chiskija der Verweser Schebna aus nicht königlichem Hause, den seine hohe Stellung hochmüthig und aufgeblasen machte, so daß ihm der Prophet Jesaia zurief: „Was hast du hier und wen hast du hier (im Palaste), daß du dir hier ein Grabmal aushaust! Hoch legt er sich sein Grabgewölbe an, höhlt sich in Felsen eine Wohnung aus" [2]). Chiskija hatte sich also der Hofetiquette fügen müssen, einen regierenden Reichsverweser neben oder eigentlich über sich zu dulden. Dadurch waren ihm die Hände gebunden. Er scheint nicht so thatkräftig gewesen zu sein, sich die Regierungsfreiheit zu erringen. Seine Sanftmuth, welche auf der einen Seite seine Stärke, bildete auf der anderen Seite seine Schwäche.

(Schluß folgt.)

---

[1]) Jes. 22, 20—24, wo die Macht des סֹכֵן geschildert wird und auch von seiner Herrschaft ממשלה die Rede ist, heißt es: והיה לכסא כבוד לבית אביו, als Ergänzung zu dem vorangehenden בית דוד, d. h. er wird dem Hause seiner Ahnen von David zur Ehre gereichen. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß dieser Eljakim ebenfalls den Titel על הבית führte, Jes. 36. 3, 22, 37, 2 und Parallelst. in Könige.

[2]) Das. V. 16—18.

Die paronomasirende Anwendung von Partikeln.

Eine bisher ungekannte Eigenthümlichkeit der hebräischen Poesie und Rhetorik.

Von Dr. M. Güdemann.

Wortspiele sind bei den biblischen Dichtern nichts Seltenes. Da diese Art poetischer Figur eine der ursprünglichsten und allgemeinsten ist, so hat man sich nicht zu verwundern, wenn man ihr auch bei den biblischen Dichtern begegnet. Ebenso lassen sich in der Bibel damit verwandte poetische Figuren, wie Onomatopoesie[1]) und Parechese[2]) nachweisen. Eine besondere Eigenthümlichkeit der hebräischen Poesie und Rhetorik aber scheint mir die paronomasirende (wortspielende) Anwendung von Partikeln (Präpositionen, Pronomina und Conjunktionen) zu sein. Hierauf ist, soviel mir wenigstens bekannt, noch nicht aufmerksam gemacht worden. Obwohl diese Figur nur eine Species aus der Klasse der Wortspiele ist, so verdient sie doch darum, weil sie an Redetheilen hervortritt, bei welchen man sie gar nicht erwartet, eine besondere Stelle. Ich bin, wie das bei solchen Dingen geht, ganz zufällig an einer Stelle auf diese Erscheinung aufmerksam geworden, bin ihr dann ein anderes Mal wieder begegnet, habe aber dennoch Anstand genommen, ihr deshalb den Werth einer wirklichen rhetorischen und poetischen Figur beizulegen. Inzwischen haben mich jedoch häufige

---

[1]) Diese erkennt man in den Wörtern חצצרות, צלצלים u. a. m.

[2]) Eine solche Malerei mit einzelnen Buchstaben (wie Soph. Oedip. Tyr. 371 *τυφλὸς τά τ' ὦτα κ. τ. λ.*; Eur. Med. 476 *ἔσωσά σ', ὡς κ. τ. λ.*) — zum Unterschiede von Wortspielen — erkennt man in אל תשמחי פלשת, (Jes. 30, 6), אפעה ושרף מעופף, בארץ צרה וצוקה כלך כי נשבר שבט מכך כי משרש נחש יצא צפע ופריו שרף מעופף (Jes. 14, 29), כפור כאפר יפזר ψ 147, 16. Stellen, wie Jerem. 48, 43, Jes. 24, 17 u. s. w. gehören, als Wortspiele, nicht hieher.

Beispiele überzeugt, daß man es hier mit einer wirklichen Figur zu thun habe. Wenigstens getraue ich mich, die Sache nebst den nöthigen Belegen der öffentlichen Beurtheilung vorzulegen. Ich will nur noch einige Bemerkungen vorausschicken. Wenn es uns heute fremdartig erscheint, daß man Präpositionen, Conjunktionen u. s. w. zu Wortspielen verwendet haben solle, so kommt dies daher, daß in den modernen Sprachen und selbst schon im Lateinischen und Griechischen alle die hierhergehörigen Wörter bereits gänzlich abgestumpft sind und ihren ursprünglichen, wahrscheinlich substantivischen Charakter — ich erinnere an „wegen" von „Weg" — nicht mehr erkennen lassen. Im Hebräischen ist Dies anders. Hier lassen einmal die meisten Partikeln ihre Wurzel noch deutlich erkennen, und dann giebt es eine Menge Wörter, die mit ihnen gleich lauten, aber eine andere Bedeutung haben. Daher hier die Möglichkeit dieser eigenthümlichen Art von Wortspielen. Ferner: Wenn ich in der Ueberschrift den Gegenstand dieser Abhandlung als „bisher unbekannt" bezeichnete, so muß ich doch einschränkend hinzufügen, daß er den Lehrern des Talmuds und der Midraschim bereits bekannt gewesen zu sein scheint. Es wird hierüber weiter unten ausführlicher gehandelt werden. Sie haben allerdings nicht — was freilich die Hauptsache — diese Behandlung der Partikeln ausdrücklich als eine Figur bezeichnet; immerhin aber bleibt es merkwürdig, was Alles noch und zwar in jedem Betrachte aus Talmud und Midraschim zu lernen ist. Endlich weise ich noch auf den Werth der Auffindung dieser Figur hin, vorausgesetzt, daß sie als solche von einsichtigen Forschern anerkannt werden sollte. Dieser Werth liegt nicht bloß in der Sache selbst, sofern sie ein neues Zeugniß von der Beweglichkeit und dem Ausdrucksvermögen der hebräischen Sprache ist, sondern auch in der Hilfe, welche dadurch der Erklärung schwieriger Stellen und dem feineren Verständnisse überhaupt geboten wird. Ich führe nun mehrere Beispiele an, wie sie mir aufgestoßen sind.

1. עַד. Dies Wort kann im Hebräischen „bis" (als Partikel), aber auch (als Substantiv) „Beute", oder (als Adjektiv) „beseitigt, verloren" (chald. עֲדָא) und „ewig" bedeuten. (Im Allgemeinen führe ich nur die Bedeutungen an, die zum Verständniß der Beispiele nöthig sind.)

Eine paronomasirende Anwendung dieses Wortes finde ich IV. B. M. 21, 30: אבד חשבון עד דיבן. Hört der Hebräer einen Städtenamen (חשבון) und dahinter das Wörtchen עד, so wird er dieses so gewiß in der Bedeutung „bis" nehmen, wie wir z. B. bei Anhörung des Satztheils: „(Von) Wien bis" nicht an „Biß", sondern an die Längenbestimmung bis zu einem andern Orte denken. Dennoch heißt hier עד „Beute" oder „beseitigt" und es ist zu übersetzen: „Verloren ist Chesbon, beseitigt, oder eine Beute Dibon". Man sehe Onkel. und Raschi z. St., sowie Luzzato in Kobak's Jeschurun 5618. Diese Erklärung wird, wenn sie auf die Regel einer poetischen Figur gestützt werden kann, zur völligen Gewißheit. Das Reizvolle des Satzes liegt in dem Sprunge, wodurch der Zuhörer von der bereits vorgefaßten Bedeutung des Wortes ab- und auf eine andere gelenkt wird. Die Bedeutung springt dann in demselben Satze sofort wieder zu mehren Malen in die gewöhnliche „bis" um. — Hieher beziehe ich ferner noch den Vers I. B. M. 49, 27. בבקר יאכל עד ולערב. Der Hebräer vermuthet bei Anhörung von בבקר in dem Wörtchen עד so bestimmt die Bedeutung „bis" (sc. ערב), wie wir den Satztheil: „(Von) Morgen" instinktiv mit „bis Abend" ergänzen. Dennoch muß der Hörer bei unserm Verse seine vorgefaßte Meinung plötzlich fahren lassen und an „Beute" denken [1]). Das absichtlich Spielende in diesen Stellen tritt noch schärfer hervor, wenn man bedenkt, daß es in solchen Phrasen angebracht ist, bei welchen der Hörer gewohnt ist, die noch nicht ausgesprochene Ergänzung hinzu- oder vorauszudenken. Diese Gewöhnung ist sozusagen ein Rechtstitel auf dem Gebiet der Sprache. Bekanntlich beruht darauf die Erscheinung der *συνεκδρομή*, vermöge welcher der Grieche nach der Analogie von *οὐκέτι* auch *μη-κ-έτι* sagt, obwohl das *κ* in dem letzteren Worte gar keine eigentliche Existenzberechtigung hat. Insofern nun auch in den angeführten Beispielen der Redner einer gewohnten Ergänzung seiner Worte begegnet, kann man nicht leugnen, daß er den poetischen Effekt seiner Rede durch die bezeichnete Zweideutigkeit wesentlich gesteigert habe. Ganz besonders tritt der

[1]) Es steht daher שלל nicht umsonst erst im zweiten Hemistich.

paronomasirende oder zweideutige Gebrauch des עד hervor in Gen. 49, 26, welche Stelle durch diese Bemerkung, wie mir scheint, erst das rechte Licht gewinnt. Der sel. Rapoport hat über diese Stelle eine ganze Abhandlung geschrieben, die Freund's Lexikalischem Hilfsbuch, Wien 1866, vorgedruckt ist, und worin er zu dem Resultate gelangt, daß zu lesen sei הורי עד „ewige Berge". (Daß schon Clericus diese Lesart bei dem Samaritaner und **LXX** nachweist. hat R. übersehen.) So hat auch Raschbam die Stelle aufgefaßt. Die Schwierigkeit der Verbindung mit dem Folgenden will Freund a. a. O. z. St. dadurch lösen, daß er עד zugleich nach oben und nach unten bezieht, nämlich הורי־עד und עד־תאות וכו', so daß עד zu verstehen wäre als מושכת עצמה ואחרת עמה. Bislang konnte man gegen diese Auslegung einwenden, daß in dieser Weise ein מושכת עצמה וכו' nicht angehe, da dann dasselbe עד zwiefach zu verstehen wäre, הורי עד „ewige Berge" und עד תאות וכו' „bis zu u. s. w." (Daß beide Bedeutungen sprachwissenschaftlich zusammenhängen, thut Nichts zur Sache.) Von dem hier aufgestellten Gesichtspunkte betrachtet, fällt diese Schwierigkeit weg. Die Zweideutigkeit ist eben Absicht und man kann nunmehr sagen, daß der Redner, indem er mit ברכת **אביך** beginnt, ursprünglich im Sinne hatte הורי im Verstande von „**Eltern**" zu gebrauchen, daß er dann aber durch den Gleichklang von הורים und הרים veranlaßt, im Zuge der Begeisterung auf das Gleichniß von den „**Bergen**" übersprang, wobei das עד zu seiner Doppel**sinnigkeit** (nicht bloß zu doppelter syntaktischer Beziehung) gelangte. — Nach den gegebenen Anleitungen lege man sich ferner zurecht I. Sam. 2, 5 **עד**־עקרה, wobei der Hörer einen Augenblick (wenn auch sprachlich nicht ganz gerechtfertigt) an „die zur Beute gewordene Unfruchtbare", oder „die ewig-Unfruchtbare" (vgl. אבר־עד) denken kann, welcher sozusagen beiläufige Gedanke jedoch noch bei Anhörung des אמללה im zweiten Hemistich nachklingt, und so den Gegensatz ungemein hebt. Man beachte noch, daß die gewöhnliche Form für „während", oder „bis daß" nicht עד allein, sondern עד אשר oder עד אשר אם, oder בעוד ist. Da sich im Deutschen

das Wortspiel nicht wiedergeben läßt, so bleibt natürlich nur zu übersetzen: „Während die Unfruchtbare u. s. w."

2. אף. Dies Wort kann „auch", sowie „Nase" (und davon abgeleitet „Zorn") bedeuten.

Ψ 115, 4 ff. heißt es in der Schilderung der Götzen: Sie haben einen Mund u. s. w., Augen u. s. w., Ohren u. s. w., eine Nase (אף) u. s. w. Derselbe Gedanke findet sich auch ψ 135, 15 ff. Doch hier ist אף in der Bedeutung „auch" gebraucht. (אף אין יש רוח בפיהם.) Das Absichtliche und Reizende dieses Wortspiels im letzteren ψ merkt man erst, wenn man sich sagt, daß der Hebräer nach Anhörung von „Mund", „Augen", „Ohren" bei dem nun folgenden אף so gut an „Nase" denkt, wie wir die Nennung dieses Organs nach den übrigen selbst ohne irgendwelche Veranlassung vermuthen würden. Allein der Dichter rüttelt den Zuhörer, der vielleicht während einer hinter אף angebrachten Pause die so nahe liegende Ergänzung von der „Nase" sich vorausgedacht hatte, durch das plötzlich einfallende אין יש ובו zu der Erkenntniß auf, daß er auf falscher Fährte war und daß zu verstehen sei: „Auch ist kein Odem u. s. w." — Bemerkenswerth scheint mir diese Figur hier für die Feststellung des Verhältnisses, das zwischen den beiden angeführten Psalmen obwaltet. Ich erachte ψ 135 für den älteren[1]) und ψ 115, in welchem die Figur verwischt ist, für den jüngeren. Auch fehlt in dem ersteren die breite Ausführung: „Sie haben Hände u. s. w.", was nicht minder für die Ursprünglichkeit dieses Psalms spricht.

3. מי.

Dieses Pronomen erachte ich zu einem Wort-, oder richtiger Sylbenspiele verwendet IV. B. M. 23, 10. מי מנה־עפר. Nach Art des ersten Verstheils würde man im zweiten ומי ספר erwarten; es ist aber der Gebrauch des sog. aramäischen Infinitivs eine absichtliche Ueberraschung. Wer, wie angegeben, korrigiren will, verkennt die hier besprochene Erscheinung und verballhornt. — Gelegentlich der Bileamsreden will ich noch auf eine darin vorkommende schöne Wendung aufmerksam machen, obwohl sie allerdings nur insofern hiehergehört, als der Redner damit der vorauseilenden Vermuthung des Zuhörers in

[1]) Der eklektische Charakter dieses Psalmes weist ihn aber den allerjüngsten zu. Anm. d. R.

den Weg tritt. 24, 20 beginnt Bileam von Amalek: ראשית גוים עמלק. Nach diesem glücklichen Anfang ist der Zuhörer schon bereit, hinter עדי ואחריתו hinzuzudenken עד, da die Phrase עדי עד gewöhnlich ist und wir etwa auch bei „immer und" ein folgendes „ewig" hinzudenken. (Der Sinn wäre hiernach: „Sein Ausgang od. Ziel — ewiglich od. Ewigkeit".) Aber sehr sarkastisch schlägt statt des erwarteten עד das verdammende אבד ein: „Sein Ende — Untergang". Vgl. das. 24.

4. יען. Die Partikel bedeutet „weil, **entsprechend**" und wird paronomasirend gebraucht, wo man die Wurzel ענה **entsprechen**, antworten" hervorheben will.

So Jes. 65, 12. יען קראתי ולא **עניתם**, das. 66, 4 יען קראתי ואין **עונה**. Obwohl der eigentliche Gegensatz durch קרא und ענה gebildet wird, so wird er doch durch יען, aus welchem das hebräische Ohr noch die Wurzel ענה heraushört, erheblich verstärkt.

5. תחת. Dies Wort kann „statt" und „darnieder (=liegend)", „unter (=gegangen)" bedeuten.

Eine paronomasirende Anwendung dieser Präposition findet sich Jes. 3, 24 in der Stelle כי תחת יופי. Gewöhnlich nimmt man כי für כויה „Brandmal statt u. s. w." Ich hörte aber von Herrn Dr. Graetz während meiner Studienjahre die Auslegung: „denn untergegangen oder darniederliegt[1]) (die) Schönheit". Nach Auffindung der hier besprochenen rhetorischen oder poetischen Figur kann man nicht mehr zweifeln, daß diese Erklärung die einzig richtige ist. Nachdem תחת in demselben Verse vier Mal in der Bedeutung „statt" gebraucht ist, wird dieselbe am Schlusse plötzlich und unerwarteterweise verändert. Denn der Zuhörer vermuthete auch zum 5. Male „statt". Man braucht sich nur eine verstärkte Betonung des Wortes תחת hinzuzudenken (d. h. nnr an der letzten Stelle), und der pointirte Effekt leuchtet ein. Man könnte nun zwar auch in כי gleicherweise ein Wortspiel mit כויה finden wollen. Aber das Ebenmaß des Satzes verbietet diese Annahme auf's Unzweideutigste. Es ist

[1]) תַּחַת für הַחַת von נחת.

eben ein Anderes, auf's Gerathewohl erklären, und ein Anderes, die Erklärung von einem rhetorischen Gesetze ableiten.

6. כמות. Kann „wie" und „wie der Tod" bedeuten.

Pred. 3, 19 heißt es: כמות זה כן מות זה. Man übersetzt die Stelle: „Wie Der stirbt, so stirbt Jener". Aber damit ist ein schöner Zug der Rede verwischt. כמות kann einfach „wie" bedeuten (vgl. talm. כמות שהוא) und das bedeutet es hier in der That, da in diesem ganzen Passus des Vortrages durchaus nicht vom Tod, sondern nnr von dem allgemeinen Geschick oder den Zufälligkeiten (מקרה) der Geschöpfe die Rede ist. In der zweiten Hälfte des Vergleiches löst nun aber der Prediger das כמות auf, durch welchen einfachen Vorgang denn unzweideutig der „Tod" hervortritt, dem sich nunmehr die Rede ganz unverhohlen zuwendet. Es ist also zu übersetzen: „Wie Dieser, (d. h. wie es Diesem geht) — so stirbt Jener". Das Wortspiel ist eben nicht wiederzugeben.

Eine ganz analoge Erscheinung des Wortspiel mit Partikeln zeigt sich beim Prediger auch:

7. Bei אי (אִלּוֹ, אִילוֹ), das — in der beigefügten Zusammensetzung vgl. כמות — von dem Hörer für „wehe ihm" und „wenn aber" genommen werden kann.

Die Stelle 4, 10 ואילו האחד שיפל וכו׳ übersetzt man wohl richtig: „Wehe ihm, dem Einzelnen u. s. w." Wöllte aber der Prediger bloß Dieses sagen, so drückte er sich einfacher und verständlicher aus mit der Wendung ואי לְאֶחָד! Allein er wählt diese Form, weil sie von dem hebräischen Zuhörer oder Leser jener Zeit auch milder verstanden werden als וְאִלּוּ (vgl. 6, 6) in dem Sinne: „Wenn aber der Einzelne fällt, so ist kein Zweiter da u. s. w." (Das ש bei יפל stört dieses Verständniß nicht.) Der Prediger läßt nun absichtlich den Verstand des Ausdrucks in der Schwebe. Jedenfalls erscheint hiernach die gewöhnliche LA. ואילו richtiger, als die aufgelöste ואי לו, die sich in manchen Bibeln findet und nur „wehe ihm" bedeuten kann.

Denn Zweideutigkeit war hier Absicht. Man beachte noch das Spiel mit den Pronomina 3, 18: שהם בהמה המה להם.

8. אל לב.

Diese beiden Wörter sind in der Stelle Jecheſ. 11, 21 ואל לב שקוציהם ותועבותיהו לבם הולך gleich der talmudischen Composition אליבא = „nach“ und, so gefaßt, ein Wortspiel mit dem nachfolgenden לבם. Man ergänze im Anfange אשר und übersetze: „Und (die) deren Herz (לבם) nach u. s. w.“, bei welchem „nach“ jedoch der Hebräer „das Herz“ auch hört.

9. מן. Dieses Wort kann (dem ungefähren Klange nach) „von“ (oder komparativisch „mehr als“) und Art“ (מין) bedeuten.

Ich gründe auf diesen Umstand die Erklärung der schwierigen Stelle Jechesk. 5, 7. יען המנכם מן הגוים, die bekanntlich den Interpreten viel zu schaffen macht. Der Prophet will in diesem Theile der Rede unzweideutig sagen, daß Israel schlimmer sei, als (מן) die Völker. Vgl. V. 6 מן הגוים, מן הארצות. Durch die zweimalige Erwähnung und, wie zu erwarten, starke Betonung dieses מן, wird der Prophet auf das dem Klange nach naheliegende מין geführt und er macht nun, von diesem letzteren Substantiv rasch ein Zeitwort bildend, das sarkastische Wortspiel יען המנכם מן הגוים. Der Sinn ist nun, wenn man מין „Art“ als zu Grunde liegend annimmt: „Weil Ihr abgeartet seid von den Völkern“, oder „Weil Ihr ausgeartet seid mehr als die Völker“. Das Wortspiel ließe sich in dem Passus etwa so wiedergeben: „Und es widerstrebte meinen Rechten (od. vertauschte sie) frevelhaft mehr als die Völker, und meinen Satzungen mehr als die Länder u. s. w. Darum spricht Gott der Herr also: Weil Ihr vermehrt habt (Euere Sünden) mehr als die Völker u. s. w. Die Bildung eines Zeitwortes von dem Hptw. מין wäre dann ähnlich der Bildung ותהינו V. B. M, 1, 41 von הֵן oder הִנֵּה, worauf mich Herr Halberstamm aus Bielitz aufmerksam gemacht. Vielleicht gab es auch ein Ztw. מן (vergl. חמנה); in jedem Falle kam hier der Prophet darauf durch den Anklang an die Präposition מִן. Die Form bleibt allerdings

schwierig; denn man müßte es als Substantiv nehmen, wie denn allerdings solche von den mediae waw mit prosthetischem הַ, wie הַפּוּגָה, הַנָּחָה (diese freilich fem. gen.) gebildet sind.

10. מעל (von עלה) und מעל (v. מעל).

Ist man einmal auf die hier in Rede stehende Erscheinung aufmerksam geworden, so erkennt man sie auch unzweifelhaft wieder in Jeches. 20, 27. Der Sinn des ganzen Passus ist der von Herrn Dr. Graetz (Gesch. 10, p. 191) und Herrn Dr. Dünner (Monatsschr. 1869, S. 459) angegebene, daß nämlich Israel sagt, Gott habe ihm „schlechte Gesetze" gegeben. Es bezichtigt also Gott des Verrathes. Darauf geht die angezogene Stelle, welche den Passus abschließt. במעלם (für בהעלותם) ist aramäischer Infinitiv (des Wortspiels wegen gewählt) von עלה, Hiphil. (vgl. Nehem. 8, 6 מעל ידיהם „das Aufheben ihrer Hände"). Das letzte מעל ist Substantiv, „Unrecht, Verrath". Man übersetze also: „Auch damit (daß ich ihnen schlechte Gesetze gegeben) lästerten sie mich, indem sie mir (so) Verrath aufwälzten, oder aufbürdeten". (Denn die Supposition geht ja darauf hinaus, daß Gott einen Verrath an Isr. begangen hätte. „Verrath" hat auch Ewald, dem übrigens der Sinn dieser Stelle sowohl, wie des ganzen Passus entgangen ist.)

11. מה.

Den einzig passenden Schlüssel für die Stelle Jechesk. 20, 29 giebt unsere Figur, die hier auf das Pronomen מה gebaut ist. Die Stelle lautet, ואמר אליהם מה הבמה אשר אתם הבאים שם ויקרא שמה במה עד היום הזה.

Daß hier ein Wortspiel vorliege, hat auch Ewald bemerkt, der übersetzt: „was ist die Höhe — das wo ihr die hohen Sünder seid!" Aber merkwürdiger Weise ist ihm das rechte Wortspiel entgangen, da במה und הבאים nur schwache Lautähnlichkeit haben. Richtig hingegen hat schon Simonis ed. Eichhorn s. v. במה darauf aufmerksam gemacht, daß sich das eigentliche Wortspiel um das Pronomen מה dreht (**alluditur ad particulam** מה). Der Prophet sagt sarkastisch mit Bezug auf den Laut des Wortes, במה heiße = „In Was?" oder „In Nichts" (denn מה = arabisch מא kann auch „nicht" und „Nichts" be-

deuten, vgl. Jerem. 8, 9 וחכמת מה להם u. a. St.), d. h. die Anhöhe sei ein Nichts, ein eitel Ding! Man übersetze also: „Ein Nichts ist die Anhöhe (= in Nichts), die Ihr besucht, darum heißt sie auch במה = in Nichts!" Man könnte, wenn für במה z. B. „Opferweg" gesagt würde, das Wortspiel so wiedergeben: „Weg mit dem Opferweg, den Ihr betretet, er heißt eben „Opfer weg!" (Auf diesen Vers und Simonis' Erklärung hat mich Herr Baranek aufmerksam gemacht.)

12. אודות (על). Dies Wort bedeutet präpositionell „wegen", erinnert aber zugleich an den Stamm הודה d. i. „bekennen, loben, **danken**". (Wir können unter Umständen auch für „wegen einer Sache" sagen „Dank einer Sache".)

Da dieses Wort nur einmal rhetorisch gebraucht wird, so kann man davon mehre Beispiele von Paronomasiren nicht erwarten. In dem einzigen Male aber (Jer. 3, 8) ist es, wie mir scheint, zu einem Wortspiele verwendet. Hier soll es nämlich an יהודה (man denke an הפעם אודה I. B. M. 29, 35!) anklingen [1]). Der Prophet sagt: — ותרא בגודה אחותה יהודה וארא כי על כל אודות אשר נאפה משבה ישראל — ולא יראה בגדה יהודה אחתה ותלך ותון גם היא. Den Sinn des Wortspiels אודות (gerade bei נאפה!) ersieht man schon aus dieser Zusammenstellung der hauptsächlichen Satztheile. — Bemerkenswerther ist jedoch dies Wort an dieser Stelle deshalb, weil es auch schon in alter Zeit paronomasirend

---

[1]) Hier will ich anmerken, daß der sel. Saalschütz in seiner „Archäologie der Hebräer" irgendwo — die Stelle ist mir den Augenblick nicht erinnerlich und das Buch nicht zur Hand — den Namen יהוסף für eine Composition mit dem Tetragramm erklärt. Das ist falsch. Eine Composition mit dem Tetragramm findet sich erst nach der Offenbarung, nämlich im Namen Josua (Hosea). (Man vgl. IV. B. M. 13, 16 mit II. B. M. 18, 9.) יהוסף hingegen, ist wie יהודה nur eine volle Schreibung, wie יְהוֹשִׁעַ, אֲדֹנִי u. s. w. Die alten Grammatiker nannten diese Schreibung פיאור, wie man aus den nunmehr erscheinenden Talmide Dunasch von S. G. Stern ersehen wird, wo ich auch eine Erklärung dieses merkwürdigen Wortes zu geben versucht habe.

gedeutet worden ist. Nämlich zu IV. B. M. על אדות האשה הכשית bemerkt Sifre (ed. Friedmann S. 27a.): מגיד הכתוב שכל מי שהוא רואה אותה היה מודה בנויה. Daß nun die hier behandelte stehende Redefigur (wenn sie als solche anerkannt werden sollte) nach verschiedenen Richtungen hin Licht verbreiten kann, will ich durch Berichtigung eines Irrthums nachweisen, der Herrn Dr. Geiger bei Besprechung der angeführten Sifrestelle begegnet ist. Herr Dr. G. meint nämlich (Urschrift u. Uebersetzungg. d. Bibel S. 199), „es mochte der jüngeren Hagadah unangenehm erscheinen (Moses noch ein Weib aus fremdem Volke, und wenn Dies auch eine Königin war, zuzuschreiben), und sie greift zur seltsamen Erklärung (der seltsamen Bezeichuung כושית, כושית heiße: sehr schön; so Sifre, Targ. II und Onkelos, eine Erklärung, die alle alten, das Wort wörtlich wiedergebenden Uebersetzungen nicht kennen". Es ist nun aber an der ganzen Sache durchaus nichts Seltsames, wenn man nachsieht, auf welche Weise die כושית für „schön" erklärt wird. Selbst wenn im Talmud (die Stelle ist Moëd kat. 16 b.) einfach gesagt würde, כושית heiße „schön" (was aber nicht gesagt wird, sondern מה כושית משונה בעורה וכו', vgl. Sifre u. weiter), so wäre dies auch nicht seltsam, da man sagen könnte, der Talmud habe diese Bedeutung von dem persischen חוש, „schön" abgeleitet. Gleichwohl hat der Talmud nicht an diese Ableitung gedacht, was ich darum betone, weil das Gegentheil schon irgendwo behauptet worden ist. Immerhin kommen persische Wörter im Talmud genug vor. Seltsam aber wäre es wirklich, wenn sich im Sifre eine Rücksichtnahme auf das Persische fände. Allein, wie oben gezeigt worden ist, denkt Sifre noch weniger als der Talmud an eine persische Ableitung. Er stützt seine Erklärung einfach auf אודות, gleichsam übersetzend „wegen (על) des Lobes, des Ruhmes (und diese sind bei einer Frau zunächst in der Schönheit begründet) der kuschitischen Frau. Dies erkennt man denn auch sofort an der Auflösung מודין (שהכל), welches Wort Herr Friedmann nach seiner gewohnten Aufmerksamkeit nur hätte gesperrt drucken lassen sollen. Es ist also gegen G. Folgendes erwiesen, einmal daß Sifre in der Hauptstelle nicht sagt, כושית heiße schön, sondern daß es diese Erklärung von אודת ableitet, und dann, daß diese Erklärung

nicht seltsam ist, sondern auf einer herkömmlichen Art der Paronomasie beruht. Wer aber hievon durch das Gesagte noch nicht überzeugt ist, der sehe nur die Fortsetzung unserer Sifrestelle: וכן הוא אומר אבי מלכה ואבי יסכה שהכל סוכין ביפית, צפורה צפו וראו מה נאה. Nun aber ergiebt sich hieraus gleich das weitere Resultat, daß der Sifre gar Nichts darin gefunden hat, „Moses noch ein Weib aus fremdem Volke u. s. w. zuzuschreiben", denn nach der hier gegebenen Erklärung des Sifre, die, glaub' ich, auf der Hand liegt, bleibt כושית seinem einfachen Wortsinne nach unberührt bestehen. Und so war es denn weder Sifre, noch der gesammten „jüngeren Hagada" (oder sollten wir jetzt lieber Sifre zu der „älteren Hagada" rechnen?) „unangenehm", daß Moses eine kuschitische Frau geheirathet hatte. Höchstens war es Sifre „unangenehm", von dieser Frau annehmen zu sollen, daß sie häßlich war, wie Mohrinnen zu sein pflegen und deshalb unternahm es — was nur für den guten Geschmack der Weisen des Sifre spricht — die durch אדות so nahegelegte Erklärung der „Schönheit". Dies ist die Grundlage der Sache, worauf denn alles noch etwa der Erklärung Bedürftige sich leicht zurechtlegen läßt. Denn wenn in einer weiteren Stelle des Sifre (vgl. Talm. a. a. O.) die Kuschiterin mit Zippora identificirt wird (וכי כושית היתה אלא מדינית היתה), so ist das keineswegs eine tendentiöse und absichtliche Verleugnung der Thatsache, daß Moses eine Kuschiterin geheirathet hatte (welche Thatsache doch auch kurz vorher noch unberührt gelassen war), sondern eine Folge der sich fortentwickelnden Deutung. Nachdem einmal zufrüheſt die Frau, und zwar auf Grund von אודת, für schön erklärt worden war, so übertrug man bald vermöge einer ganz gleichen Art der Deutung (= יסכה = שהכל סוכין צפורה צפו וראו = אדות = שהכל מודין) das ganze Faktum allein auf Zippora, denn Zippora hieß nun auch „schöne Frau". R. Elieser S. Jose Gal. ist (s. Sifre) der Erste, der die Bemerkung צפו וראו macht. Er bezog wohl noch nicht das Faktum bloß auf Zippora, sondern bemerkte nur mit Rücksicht auf ihren Namen, daß sie auch „schön" war. Er war aber vielleicht die Veranlassung dafür, daß dann späterhin die angegebene Erklärung Fuß faßte, die im Sifri auf die Angabe R'E's

folgt und welche das ganze Faktum auf Zippora übertrug. Aber das geschah ganz harmlos, ohne alle Tendenz, bloß durch den Reiz des Wortspiels veranlaßt. Der Einfluß dieses Wortspiels ist hiermit aber noch nicht an seiner Grenze angelangt. Nachdem vielmehr das Faktum auf die „schöne Zippora" beschränkt war, da erwuchs nun erst aus כושית eine Schwierigkeit. Nothwendig mußte כושית doch mit der „schönen Frau Zippora" zusammenstimmen! Wie konnte das geschehen? Ganz einfach, man legte es sich so zurecht, מה כושי משונה בעורו כך צפרה משונה בנויה יותר מכל וכו׳. Nun heißt natürlich von daher כושי mit einem Male auch „schön", natürlich nur **per antiphrasin**! Wir sind aber noch nicht zu Ende; denn nun wird in der ganzen Bibel כושי durch die antiphrastische Auffassung für „schön" erklärt! (Sifre u. Talm. a. a. O.) Ja, es wird späterhin noch auf ganz eigenmächtige Weise der Begriff „schön" aus כושית herausgedeutet, so von Raschi z. St. על שם נויה נקראת כושית כאדם הקורא את בנו נאה כושי בדי שלא תשלוט בו עין הרע. (Das ist nicht zu verwechseln mit der Deutung מה כושי משונה). Dieses ist nunmehr der ganze Instanzenzug der Hagada, wie er sich von אדות ab ohne alle Tendenz, sondern nur im genuinen Geiste der Hagada entwickelt hat. Den Abschluß macht dann im Sifre folgende Stelle, die wir hersetzen müssen, weil sie nur im Sinne der hier gegebenen Erklärung überhaupt verstanden werden kann.

כי אשה כושית לקח למה נאמר לפי שהוא אומר על **אודות** האשה הכושית אלא מה ת״ל כושית לקח: יש לך נוחה ביופיה ולא במעשיה במעשיה ולא ביופיה: ואת נאה נוחה בנויה ונוחה במעשיה לכך נאמר אשה **כושית** לקח.

Man halte fest, daß die Deutung der Schönheit von אודות ausgegangen war und sich dann auf כושית (durch die allmälige Identificirung mit Zippora) übertragen hatte und nun übersetze man:

„Warum heißt es noch ein Mal: Er nahm eine „**schöne** Frau"? (Denn das Faktum ist ja schon berichtet.) Antwort: „Weil in dem ersten Hemistich die **Schönheit** nur durch אודות ausgedrückt ist. (Denn ohne dies Wort wäre man gar nicht auf „Schönheit" verfallen und hätte also auch כושית nicht in diesem Sinne er-

kannt.) „Was fügt denn nun die Wiederholung כושית לקח (ohne אודות) zu dem bisher Gesagten hinzu"? Antwort: Dies! Wir werden aufmerksam gemacht, daß es zweierlei Schönheiten giebt, des Leibes und des Herzens. Aus dem אודות hätten wir vielleicht nur auf Leibesschönheit geschlossen; darum steht noch einmal: eine schöne (כושית) Frau, um zu zeigen, daß sie an Leib und Seele schön war".

Daß dies ganz im Geiste des Talmudismus ist, wird Niemand in Abrede stellen, der ihn objektiv genug erfassen gelernt hat. Eine wesentliche Stütze aber findet die Erklärung dieser Stellen in der Anordnung des Stoffes im Sifre, die hier ganz ausgezeichnet ist und die Entwickelnng der Hagada deutlich erkennen läßt.

Selbstverständlich ist nun aber, daß diese Hagada auch nach einer anderen Richtung sich abzweigen mußte. Denn zunächst konnte dem Spürsinne der Hagadisten die Frage nicht entgehen: „Worüber hatten denn eigentlich Mirjam und Aron so scharf (דבר) zu Moses geredet?" Darauf gaben sie sich die für ihren feinen Sinn zeugende Antwort: „Ueber die Vernachlässigung Zippora's!" Hoffentlich wird Niemand fragen, woher sie das wußten? Wir haben es mit einer Hagada zu thun! Nimmt man bloß diesen Grad eines Mißverhältnisses zwischen Moses und Zippora an (als worauf Aron und Mirjam eine Anklage zu gründen sich unterfingen), so erklärt er sich nach dem Wortlaute des Textes einfach durch die Hinzunahme der „Kuschiterin". Sifre stimmt denn auch hier mit dem Wortlaute des Textes ganz wohl überein (ותדבר III), wenn es auch nicht ausdrücklich auf die „Kuschiterin" als die Veranlassung von Zippora's Zurücksetzung hinweist. War aber einmal die „Kuschiterin" mit Zippora identificirt, dann konnte man es nicht mehr bloß bei einer einfachen zeitweiligen Vernachlässigung bewenden lassen, sondern man verschärfte den Conflikt bis zur Verstoßung. Diese tritt dann in Onkelos hervor, und wieder war es nur im Geiste des Talmudismus, wenn man sie, die einmal angenommen war, belegt erachtete durch das Plusquamperfectum לקח (d. h. wie Raschi z. St. sagt: ועתה גרשה). Darüber aber, daß On-

kelos die „Kuschiterin" mit Zippora identificirt und כושׁית geradezu mit שפירתא wiedergiebt, wird man nach der gegebenen Darstellung sich auch nicht mehr verwundern; es erklärt sich aus dem Gesagten zur Genüge. Ueberhaupt soll hier nicht zwischen der einen und anderen Erklärung entschieden werden. Abn Esra findet es sogar ungezwungen selbstverständlich, daß bloß Zippora gemeint ist; Targ. Jerusch. stützt sich auf die zweite Stelle im Sifre und Talmud, welche auch bloß Zippora im Auge haben; Targ. pseudj. ist eklektisch und Raschbam findet es wieder selbstverständlich (nach **Dibre haj. schel Mose**), daß eine „Kuschiterin" und nicht Zippora gemeint ist. Die hierzu gehörige Angabe, daß Mose sie nicht berührt habe, ist wiederum nur eine aus der Sache selbst sich ergebende Deutung. Denn Aron und Mirjam haben doch schließlich Unrecht! Uebrigens habe ich diesen Gegenstand bis hierher fortgeführt, um zu zeigen, wie die Hagada, mag man sie nun ältere oder jüngere nennen, durchaus Nichts hat vertuschen und als „unangenehm" unterdrücken wollen, wie sie vielmehr in dem ihr eigenthümlichen Geiste harmlos, wie es ihre Art ist, sich fortentwickelt hat. Dieser Geist, dessen Erkenntniß wir vornehmlich Zunz's klassisch-objektiver und zugleich pietätvoller Forschung verdanken, wird uns um so unverständlicher, je mehr wir in ihn hineinsprechen und je weniger wir uns von ihm ansprechen lassen. Schließlich habe ich nur zu bitten, daß man diese Abhandlung von dem Gesichtspunkte aus beurtheilen möge, den ich vornehmlich im Auge habe, und von welchem aus ich den Beweis erbracht zu haben wünsche, daß in den angeführten Beispielen eine rhetorische und poetische Figur vorliege.

Eine historische Kleinigkeit aus der tanaitischen Epoche.

Ueber die „heilige Gemeinde Jerusalems" (קהלא קדישא דירושלם) und den zu ihr gezählten Tanaïten R'Simon b. Manaßja herrscht in den talmudischen Quellen eine so große Dunkelheit, daß man bisher nicht im Stande war, sie chronologisch unterzubringen. Frankel, der in seinen דרכי המשנה zuerst Ordnung in das Chaos der Tanaïten gebracht hat, kam über den Zweifel nicht hinaus, ob Simon zum Tanaïtenkreise gehört, und zu welcher Zeit er gelebt hat (p. 202). In der That sind die Angaben über ihn im höchsten Grade irreführend. In der Boraïta zu Abot (VI. Nr. 8), stellt R'Simon b. Jehuda im Namen des Simon b. Jochai auf: Sieben Güter gebühren dem Frommen: Schönheit, Kraft, Reichthum, Ehre, Weisheit, Greisenalter und Nachkommenschaft. Dazu bemerkt Simon b. Manaßja, diese Güter seien bei Rabbi, d. h. R'Juda Naßi I. und seinen Söhnen anzutreffen gewesen. ר׳ שמעון בן יהודה משום ר׳ שמעון בן יוחאי אומר הנוי והכח והעושר והכבוד והחכמה [1] והזקנה והשיבה והבנים נאה לצדיקים ונאה לעולם . . ר׳ שמעון בן מנסיא אומר: אלו ד׳ מדות שמנו חכמים כלם נתקיימו ברבי ובניו. Eben so Tosifta Synhedrin XI mit geringen Varianten. Hält man sich an diese Notiz, so muß man annehmen, daß Simon b. Manaßja mindestens jünger als R'Juda I. gewesen sei, da er nicht nur ihn, sondern auch dessen Sohn rühmt, sie hätten alle diese Güter vereint besessen. Dagegen wurden mit Recht einige Widersprüche geltend gemacht. Simon b. M. wird nämlich an einer Stelle (b. Jom Tob p. 26) in Unterredung über eine Halacha mit diesem Jehuda I. eingeführt: ר׳ יהודה הנשיא אומר לו . . . ר׳ שמעון בן מנסיא. Ferner wurde dagegen bemerkt: Dieser

[1]) Das Wort והזקנה ist jedenfalls zu streichen, da sonst acht zu zählen wären. Das Wort fehlt auch in den Parallelstellen.

R'Simon wird mit einem Genossen R'José b. Meschullam zur heiligen Gemeinde gezählt (Jer. Maaßer Scheni II. p. 53a.): עדה קדושה ר׳ יוסי בן המשולם ור׳ שמעון בן מנסיא (M. Kohélet p. 107b.): אמר רבי משום עדה קדושה קנה לך אומנות עם התורה . . . למה הוא קורא אותן עדה קדושה? שהם היו ר׳ יוסי בן משולם ור׳ שמעון בן מנסיא. שהיו משלשין היום שליש להתורה. שליש להתפילה, שליש למלאכה ויש אומרים שהיו יגעין בתורה בימות החורף ומלאכה בימות הקיץ.

Nun war der mit ihm zusammengenannte R'José b. Meschullam ein Tanaïte, dessen halachische Ausspräche R'Jehuda I. in die Mischnah aufgenommen hat (vergl. Heilperin Seder ha-Dorot II. Art. ר׳ יוסי ב׳ מ., Frankel l. c. p. 201). Folglich war dieser jedenfalls älter als der Mischnah-Redacteur, mithin kann doch S. b. M. nicht um so viel jünger als dieser gewesen sein.

Um die Confusion noch größer zu machen, findet sich eine Notiz in Babli Jom Tob (p. 27a.), an welcher selbst die Talmudisten irre wurden: אמר ר׳ שמעון בן פזי אמר ר׳ יהושע בן לוי אמר ר׳ יוסי בן שאול אמר רבי משום קהלא קדישא דבירושלם ר׳ שמעון וחבריו אמרו הלכה כר׳ מאיר. Der Talmud wirft dabei die Frage auf: אמרו? והא אנהו קשישי מניה טובא?, was von Raschi sonderbar aufgefaßt wurde, weil er nicht wußte, welche Tanaïten die קהלא ק׳ constituirt haben. Besser, aber doch nicht befriedigend, ist es von Simson aus Chinon (in ס׳ כריתות) erklärt worden. Die Chronographen konnten sich erst recht in diesem Wirrwarr nicht zurechtfinden, besonders, weil sie die Regeln der Kritik nicht anwendeten, von denen die eine darin besteht, so lange an der Richtigkeit der vorliegenden Lesart zu zweifeln, bis sie durch anderweitige Stützen gesichert ist.

Und gerade an der Notiz in Abot, welche angiebt, R'Simon b. M. sei jünger als R'Juda I. gewesen, hat man allen Grund zu zweifeln. Ist diese Schwierigkeit beseitigt, so rücken die anderen Angaben in ein besseres chronologisches Verhältniß. Denn in jer. Synhedr. XI p. 30a. lautet diese Notiz ganz anders: ר׳ שמעון בן מנסיא אומר הגוי והכח והעושר והחכמה והשיבה והכבוד והבנים לצדיקים נאה להם ונאה לעולם . . . תני ר׳ שמעון בן גמליאל אומר אילו ז׳ מדות שמנו חכמים בצדיקים כולן נתקיימו ברבי ובניו. ר׳ יוחנן אומר כל ז׳ מדות . . . נתקיימו ברבי, ומנו ר׳ יהודה נשיאה, ואמר

(ר׳ אבהו הוא רבי הוא נשיאה הוא רבינו הקדוש[1]. Es geht aus dieser Controverse jedenfalls mit Bestimmtheit hervor, daß nicht R'Simon b. Manaßja der Tradent dessen war, daß die sieben Güter sich bei R'Juda I. und seinen Söhnen zusammengefunden hatten, da doch ein anderer, und zwar R'Jochanan, ein Amora, darin differirt. Vielmehr scheint da richtig angegeben zu sein, daß Simon b. Man. lediglich die sieben Güter zusammengestellt hat, und nicht R'Simon b. Jochaï oder in seinem Namen Simon b. Jehuda. Doch dieses ist gleichgültig; eine Verwechselung des Autors, Namens Simon, hat jedenfalls stattgefunden. So viel ist dadurch gewonnen, daß S. b. M. nicht nothwendiger Weise jünger als der Mischnah-Redacteur gewesen sein müsse. Damit ist eine Schwierigkeit gehoben.

Die eben angeführte Stelle aus dem jeruſ. Talmud muß aber rectificirt werden. Die Lesart ... ר׳ שמעון בן גמליאל אומר נתקיימו בר׳ ובניו ist gar zu stupide. Heilperin, der diesen Anachronismus ausgleichen wollte (סדר הדורות II, Art. שמעון בן מנסיא) erklärte zuletzt selbst seine eigene Ausgleichung für gezwungen. Wir haben es hier aber mit einer Corruptel zu thun. Statt ר׳ שמעון ב״ג muß man einen andern Gewährsmann setzen. Aber wen? Zunächst muß der eigentliche Punkt der Differenz ermittelt werden. Sie dreht sich unstreitig um das Wort ובניו. Der Erstere will offenbar sagen: Die genannten sieben Güter seien an R' Juda I. und eben so an seinen Söhnen wahrzunehmen gewesen. R'Jochanan dagegen bemerkt: nur an ihm allein, aber nicht an seinen Söhnen. Der Erstere כלם נתקיימו ברבי ובניו, und R'Jochanan: כלן נתקיימו ברבי. Da es aber zwei R'Jehuda gegeben hat, und beide kurzweg als רבי bezeichnet wurden (s. Graetz, Geschichte IV, S. 482), so ist der Zusatz ומנו ר׳ יהודה נשיאה nicht überflüssig. Da diese Bezeichnung aber noch immer zweideutig ist, da beide auch den Titel נשיא oder נשיאה führten, so ergänzt sie R'Abbahu mit der Bestimmtheit, daß darunter Rabbenu ha-Kadosch, d. h. R'Jehuda Naßi I. zu verstehen ist: רבי הוא נשיאה הוא רבינו הקדוש. Dieser also habe besessen Schönheit, Kraft, Reichthum, Weisheit, hohes Alter, Ehre und würdige Söhne.

---

[1]) So die richtige Lesart, welche Simson aus Chinon in ס׳ כריתות vor sich hatte. In unseren Edd. fehlt הקדוש nach רבינו.

Seine Söhne waren bekanntlich R'Gamaliel, sein Nachfolger im Patriarchat, und R'Simon, Nachfolger im Lehramte. Daß sich auch bei diesen Söhnen diese Besitzthümer zusammengefunden haben, bestreitet R'Jochanan, gegenüber dem ersten Gewährsmann, welcher es behauptete. Dieser war vielleicht der beständige Controversist R'Jochanan's, nämlich R'Simon b. Lakisch. Man könnte also lesen: ר' שמעון בן לקיש אומר . . . כלן נתקיימו ברבי ובניו. (Das Wörtchen תני muß jedenfalls gestrichen oder im uneigentlichen Sinne genommen werden.) Indessen ist auch das gleichgültig, ob aus רשב"ל geworden ist רשב"גם in Jeruschalmi und רשבמ"ג in Abot und Tosifta, wenn wir nur des Argumentes überhoben sind, Simon b. Manaßja jünger als den Mischnah-Redacteur machen zu müssen.

Wenn man sich auf Richtigkeit der Tradition im Jom Tob p. 28 verlassen könnte, daß Beide mit einander halachisch verkehrt haben, dann wäre jeder Zweifel gehoben. Allein die daselbst citirte Boraïta hat zum Gewährsmann einen Tradenten, an dessen Zuverlässigkeit der Talmud selbst zweifelt [1]). So bleibt nur das eine Kriterium zur Fixirung der Zeitepoche Simon b. M. übrig, nämlich sein genossenschaftliches Verhältniß zur heiligen Gemeinde oder zu José b. Meschullam, von dem mehr bekannt ist. Es wird sich also zunächst darum handeln, die Mitglieder der עדה קדושה oder קהלא קדישא zu eruiren. Eine Berichtigung muß indeß vorausgeschickt werden, daß in der jerusalemischen Quelle der Zusatz דירושלם fehlt, der im babylonischen Talmud stets in Begleitung der קהלא קדישא vorkommt. Diese „heilige Gemeinde" kann sich nämlich nicht in Jerusalem befunden haben, wenn sie je reale Existenz hatte. Denn ihr Vorhandensein ist jedenfalls in die nachhadrianische Zeit zu setzen, und seit Hadrians blutigen Edikten und der Erbauung der Aelia Capitolina durfte kein Jude in Jerusalem wohnen (vgl. Graetz, Gesch. IV, S. 462). Diese עדה קדושה muß sich also in einer ganz andern Gegend als in Jerusalem befunden haben. Was für eine Tendenz hat sie eigentlich verfolgt? Die Erklärung in M. Kohélet bestimmt sie, daß sie ihre Zeit für das Gesetzesstudium einerseits und die Be-

---

[1]) Das. p. 26 b. ההיא (ברייתא) אדא בר אוכמי היא דמשבש ותני.

schäftigung für die leibliche Nahrung andererseits eingetheilt habe [1]). Diese Frage, wie die Pflicht, dem Gesetzesstudium Tag und Nacht zu obliegen, mit dem Bedürfniß für die Subsistenz der Familie zu sorgen, auszugleichen sei, hat einige Lehrer des Tanaïtenkreises ernstlich beschäftigt. Der Traditionsstoff war durch die Schulen von Hillel und Schammaï immer mehr angewachsen; um ihn zu behalten und vorkommenden Falls anzuwenden, dazu wurde viel Zeit gebraucht. Der zur Leidenschaft gewordene Eifer für תלמוד תורה, der einzig gebliebene Trost nach dem Verluste des Vaterlandes, der Freiheit und des Tempels, die Furcht, etwas von der Ueberlieferung zu vergessen, trieben dazu, sich ausschließlich mit den überkommenen Halacha's zu beschäftigen. Aber auf der anderen Seite machte auch das Leben seine Rechte gebieterisch geltend. Asketen oder Idealisten meinten, man müsse nur seine Pflicht thun, und die Sorge für die Lebensbedürfnisse dürfe man getrost Gott überlassen, ähnlich wie der Verf. des Matthäus-Evangelium den besorgten Judenchristen zurief: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet, auch nicht für euren Leib, was ihr anziehen werdet. . . Sehet die Vögel unter dem Himmel . . . sehet die Lilien auf dem Felde". Durch die Loslösung des Judenthums vom staatlichen Substrat tauchten hüben und drüben Utopien auf. Als Repräsentant der utopischen Anschauungsweise im jüdischen Kreise kann Elieser aus Modin angeführt werden, der in Bethar durch Bar-Kocheba umgekommen sein soll (Mechilta sect. בשלח zum Kap. vom Manna II): מכאן היה ר׳ אליעזר המודעי אומר כל מי שיש לו מה יאכל היום ואומר מה אוכל למחר הרי זה מחוסר אמנה. Babli Berachat p. 35 b.: בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים. דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי, וז״ו נתקיימה בידן. דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי, וז״ו לא נתקיימה בידן. Der besonnene R'Josua ging nach der entgegengesetzten Seite sehr weit (Mechilta a. a. O.): ר׳ יהושע אומר שונה אדם שתי הלכות בשחרית ושתים בערבית ועוסק מלאכתו כל היום, מעלין עליו כאלו קיים כל התורה כלה: מכאן היה ר׳ שמעון בן יוחאי אומר

[1]) Auch die daselbst angeführte Notiz: רבי יצחק בן אלעזר היה קורא שהיו משלשין und zwar לד׳ יהושע בריה דר׳ מימי (?) וד׳ בורקי עזה קדושה spricht für die Richtigkeit der Erklärung.

לא נתנה תורה אלא לאוכלי המן. הא כיצד היה יושב ודורש ולא היה יודע מהיכן אוכל ושותה מהיכן היה לובש ומכסה, לא נתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן ושניים להם אוכלי תרומה[1]).

In Babli Berachot a. a. O. findet ſich eine entgegengeſetzte Anſicht von R'Simon b. Jochaï, als hätte er zu den Asketen gehört, welche die Feldarbeit dem Thora-Studium hintenangeſetzt wiſſen wollen: ואספת דגנך לפי שנאמר לא ימיש ספר התורה מפיך. יכול דברים כבתבן תיל ואספת. הנהג בהן מנהג דרך ארץ דברי ר' ישמעאל. ר' שמעון בן יוחי אומר אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וכו' תורה מה תהא עליה? Darauf die Bemerkungen eines Spätern: Viele haben ſich nach R'Ismael gerichtet, und es iſt ihnen gelungen, Andere wiederum handelten wie R'Simon b. Jochaï, und es iſt ihnen nicht gelungen (durch Vernachläſſigung der Arbeit die Lehre zu pflegen).

Es kann daher als ein wichtiges Factum angemerkt worden ſein, daß ſich mehrere Männer, deren Frömmigkeit à toute épreuve war, zuſammengethan haben, um dieſen Widerſtreit der Pflichten auszugleichen und ihre Tagesthätigkeit in eine Ordnung zu bringen, um einerſeits dem Geſetzesſtudium, und andererſeits der Sorge für die Exiſtenz obliegen zu können. Es haben wahrſcheinlich mehrere Mitglieder dazu gehört: aber nur die Hervorragendſten wurden genannt. Denn da die paläſtinenſiſche Tradition Joſé b. Meſchullam und Simon b. Manaßja dazu rechnet, ſo iſt daran nicht zu zweifeln. Genau genommen ſagt die oben citirte Stelle (Jom T. 27a.) daſſelbe aus. Man braucht bloß das pleonaſtiſche Wörtchen: אמרו am Ende zu ſtreichen. Der Paſſus würde demnach lauten . . . רבי משום קהלא . . . אמר קדישא דבירושלם ר' שמעון וחבריו: הלכה כר' מאיר. R'Simon und ſeine Genoſſen ſind hier als Erklärung zu קהלא קדישא anzuſehen und zwar R'Simon b. Manaßja.

Wenn man eine Schwierigkeit darin geſehen hat, wie denn R'Joſé b. M. und R'Simon b. M. als zeitgenöſſiſch geſetzt werden können, da doch von dem Erſteren noch mehrere Halacha's in der Miſchnah abgelagert ſind, während von den Letzteren keine einzige, wenigſtens nicht mit Gewißheit (vergl. Frankel a. a. O.), ſo iſt

---

[1]) Eben ſo daſ. בשלח Anfang. ר' שמעון אומר לא נתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן ושוין להם אוכלי תרומה.

darauf zu entgegnen, daß diese Erscheinung sich auch bei einem andern zeitgenössischen Tanaïten wiederholt. R'Simon b. Eleasar wird auch in der Mischnah genannt, es wird auch nur R'José b. Meschullam in einer halachischen Unterredung angeführt (b. Chulin 57 b.): אמר ר' יוסי בן המשולם מעשה בענבול וכו' אמר לו ר' שמעון בן אלעזר. Und doch war Simon ben Elieser entschieden Zeitgenosse von R'Juda I. Denn R'Jochanan (geb. um 200) hörte noch die Stimme des Ersteren als Kind (Jerus. Termumach p. 48 d.), so wie er auch noch in der Jugend im Lehrhause R'Juda's I. war. Diese Drei, R'José b. Mesch., R'Simon b. Man., R'Simon b. Eleasar können also recht gut Zeitgenossen des Mischnah-Redacteurs gewesen sein, wenn sie auch nicht gleichalterig gewesen sein mögen. Die עדה קדושה oder קהלא קדישא könnte demnach in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts gesetzt werden. Auffallend ist nur das Eine, daß der babylonische Talmud außer der zuletzt citirten Decision noch drei halachische Sentenzen im Namen der heiligen Gemeinde anführt (סמיכת גאולה לתפילה), ferner in Betreff der Ausdehnung des Gesetzes von כלאי בגדים und über die Dauer der beiden Adar-Monate, während der jerusalemische, der doch ebenfalls Gelegenheit hatte, diese Halacha's zu citiren, keine derselben anführt.

Ein chronologischer Gewinn ergiebt sich aus diesem Thema für die Lebensdauer des Mischnah-Redacteurs. Wir haben eigentlich keine sichere Gewähr, wie alt er geworden ist, und darum ließ ihn Rapaport im sechzigsten Lebensjahre sterben. Die zwei talmudischen Notizen, welche angeben, daß derselbe im Alter eine Halacha anders vorgetragen habe, als in der Jugend (Baba Mezia p. 44 a., Aboda Sara p. 52 b.), beweisen nicht zwingend für sein hohes Alter. Denn בוקנותו ist bloß als Gegensatz zu בילדותו gesetzt, und so wenig wie das Letztere bedeuten kann: in frühester Jugend, eben so wenig bedeutet das Erstere: im hohen Alter. Die Notiz, welche A. Krochmal für dessen Alter von dem Segen Josua's b. Korcha für R'Juda I. herangezogen hat (יהי רצון שתגיע לחצי ימי, Megilla p. 18 a., j. Chaluz II p. 88), beweist im Grunde gar nichts. Aber wenn R'Jochanan und noch ein anderer zeitgenössischer Amora, welche Rabbi I. noch gekannt haben, von ihm aussagen, daß er gewürdigt worden sei, die sieben Güter eines Frommen zu genießen und darunter auch שיבה, d. h.

hohes Greisenalter, so muß diese Relation als eine Thatsache angesehen werden, daß der Mischnah-Redacteur mindestens siebzig Jahre alt geworden ist. Die Nachricht, daß er zur selben Zeit geboren sei, als R'Akiba hingerichtet wurde, d. h. während der hadrianischen Verfolgung (135—138) ist daher nicht so ganz zu verwerfen. Seine Geburtszeit fällt jedenfalls nur wenige Jahre nach R'Akiba's Tod.

Recensionen.

מבוא הירושלמי מאת זכריה פראנקעל. Auch unter dem Titel: **Introductio in Talmud Hierolymitanum. Auctore Z. Frankel.** VIII und 158 Blatt (316 Seiten). Breslau 1870. H. Skutsch.

Der jerusalemische Talmud lag schon in früher Zeit außer dem Bereiche des gewöhnlichen Studiums, in den letzten Jahrhunderten traf ihn das Loos fast gänzlicher Vernachlässigung. Die ersten Gaonim haben ihn nicht gekannt, fast scheint es, als sei keine Kunde von seiner Existenz zu ihnen gedrungen: Scheelthot und Halachot Gedoloth, diese ältesten nachtalmudischen Halachawerke, basiren nie nach Rapoport's Ermittelung ihre Halachot auf den jerusalem. Talmud, noch führen sie je halachische Stellen aus ihnen an. Beim Scheelthot ist diese Wahrnehmung um so befremdender, als dessen im 8. Jahrhundert lebender Verfasser, R. Achaï, nach dem Berichte Scherira's wegen in Babylon erfahrener Zurücksetzung nach Palästina auswanderte. Auch spätere Gaonim haben, wie in dem Eingangs gedachten Werke nachgewiesen wird, den jerus. Talmud nicht gekannt: erst Saadia thut seiner Erwähnung. Eine eigentliche Benutzung des j. T. tritt erst bei R. Chananel und R. Nissim in Keirwan, Nordafrika, hervor, von wo aus dieser Talmud sich nach Spanien, später nach Nordfrankreich verbreitete. Eine selbstständige Bearbeitung hat jedoch der j. T. auch in dieser Periode nicht erfahren: er wurde nur zur Erklärung

schwieriger Stellen in Mischna und im babyl. Talmud, ferner zur Fixirung der Halacha herbeigezogen. In den letzten Jahrhunderten verschwand er allmälig ganz aus dem Horizonte des talm. Studiums und wurde eine **terra incognita**, an die heranzunahen kaum Jemand wagte. Und in der That begegnet man auch hier schwer zu besiegenden Schwierigkeiten: einem Idiom, das ganz verschieden von dem des babyl. Talmud, einer nicht minder verschiedenen Diskussionsweise, einer an manchen Stellen fast nicht zu enträthselnden Kürze, einem fehlerhaften Text, über den schon alte Autoren und namentlich R. Salomon b. Aderet klagen, in alter Zeit durch Abschreiber verschuldet, in neuerer Zeit noch durch Druckfehler vermehrt. Und doch hat der j. T. viel Einladendes! Schon die Parallele zwischen ihm und dem babyl. Talmud ist von hoher Wichtigkeit; und welches reiche Material bietet er für Feststellung des Mischnatextes und der Tosifta; welche reiche Fundgrube für jüd. Geschichte öffnet sich hier, wie ausgiebig ferner für Midraschim und deren Gebiet! — Der Unterzeichnete, der sich seit einer bedeutenden Reihe von Jahren mit dem j. T. beschäftigt, erfaßte den Plan zu einem Commentar zum j. T., der dessen Verständniß erleichtere, er wurde jedoch bald inne, daß, so nicht der Leser einige Vorkenntnisse mitbringt, der Commentar theils nicht vollständige Aushilfe leisten, theils die Textesemendationen an manchen Stellen mit Mißtrauen aufgenommen werden würden. Diese Vorkenntnisse sucht der Unterzeichnete in obigem Werke mitzutheilen, das in fünf Kapitel — Perakim — zerfällt.

Das erste Kapitel, dem eine gedrängte Einleitung über das Studium des j. T. vorangehet, bringt einen kurzen Abriß über die politischen Verhältnisse der Juden Palästina's zur Zeit der Abfassung des j. T., ferner über die hervorragendern Akademien Palästina's in dieser Periode. In diesem K. wird eine Orientirung angebahnt über Diokletian und Ursicinus, diese beiden, in die Geschicke Palästina's tief eingreifenden Persönlichkeiten; die weitere Ausführung bringt das 3. Kap. an geeigneten Stellen. — Es werden ferner die nördlichen und südlichen Akademien besprochen und die an ihnen hervorragenden Lehrer namhaft gemacht.

Das zweite Kap. verbreitet sich über den paläst. und babyl. Dialekt. Hierbei wird nachgewiesen, daß in der Mischnaordnung Taharot manche Nachklänge des paläst. Dialekts wahrzunehmen sind. — Es werden dann mehrere **Termini technici** und technische Redeweisen des j. T. in alphabetischer Ordnung mitgetheilt, auch wird auf manchen, dem j. T.

eigenthümlichen Modus der An- und Beweisführung aufmerksam gemacht. Den Schluß bilden Bemerkungen über die Schreibweise des jeruſ. Talmud.

Das dritte Kap. beſpricht die Forſchungsweiſe des j. T. in Halacha und Hagada und die Redaction dieſes Talmud. Dieſes Kap. zerfällt in fünf Abtheilungen. Die erſte Abtheilung beſpricht die Anführung der Miſchna und Boraïta im j. T. und die hier differirende des b. T. Hinſichtlich der Miſchna wird nachgewieſen, daß in Paläſtina mehrere Recenſionen der Miſchna noch in ſpäter Zeit vorlagen. Hierin findet auch Erklärung die an ſich befremdende Erſcheinung, der j. T. nimmt zuweilen auch bei kleinen ſich erhebenden Schwierigkeiten den Miſchnatext als mangelhaft an. — Zu Tiberias wurde eine Auswahl aus dieſen Recenſionen getroffen und eine Recenſion hergeſtellt, die zwar nicht durchgehends Allgemeingültigkeit hatte — man griff zuweilen auf andere Recenſionen zurück — doch war ſie in den meiſten Fällen maßgebend, zunächſt in den bab. Akademien, die ſie mit einigen motivirten Verbeſſerungen annahmen. Hervorgehoben wird ferner, daß im j. T. ſich mitunter Miſchnajot finden, die ganz conform den entſprechenden Miſchnajot des b. T. ſind (alſo Tiberiasrecenſion), ein tieferes Eingehen zeigt jedoch, daß der j. T. urſprünglich einen anderen Text hatte und dieſe Miſchnajot von Späteren dem bab. Miſchnatext nachgebildet wurden. — Hinſichtlich der Boraïta, eine Benennung, die Toſifta, Mechilta, Sifra, Sifre umfaßt, iſt zu bemerken: der j. und bab. Talmud differiren häufig in Anführung der Toſifta. Die uns vorliegende Toſifta ſtimmt an vielen Stellen mit dem j. T., an manchen Stellen mit dem bab. Talmud überein: die Leſearten des j. T. ſcheinen häufig richtiger zu ſein als die des b. T., der j. T. ſtehet jedoch hinſichtlich der Genauigkeit im Anführen hinter dem b. T. zurück. Sehr überraſchend iſt die Erſcheinung, daß zuweilen der j. T. nach der bab. Emendation citirt. — Die Ungenauigkeit der Anführung tritt im j. T. auch hinſichtlich der Mechilta hervor, die übrigens in Paläſtina in bedeutendem Anſehen ſtand. — Weniger Gewicht ſcheint daſelbſt auf Sifra und Sifre gelegt worden zu ſein. — Auch die dreizehn Interpretationsregeln des R. Jiſchmael waren dem j. T. bekannt, doch werden auch ſie anders als im b. T. angeführt.

Die zweite Abtheilung „Ueber den Lehrgang des j. und des bab. Talmud" läßt keinen Auszug zu und muß hier auf das Werk ſelbſt verwieſen werden.

Die dritte Abtheilung beſpricht die Anführung jeruſal. Autoren im babyl. T., ſowie babyl. Autoren im j. Talmud. Nach einer vorläufigen

Bemerkung über das Verhältniß der Schulen, beider Länder zu einander wird der Umstand hervorgeholen, der j. T. bringt häufig Sprüche und Halachot bab. Emoraïm, die im bab. T. vermißt werden. Umgekehrt bringt der bab. T. Sprüche u. s. w. jer. Autoren, die nicht nur im j. T. vermißt werden — was bei der weiter zu erwähnenden Redactionsweise des j. T. nicht befremdend erscheint — sondern es kehren dieselben Stellen im jer. und bab. Talmud wieder und der bab. T. führt den Namen des j. Autors an, im j. Talm. wird er vermißt. — Besuch der paläst. Akademien von bab. Gelehrten und umgekehrt. — Von welchem Zeitpunkte ab die Lehrmeinungen der paläst. Gelehrten in Babylon und die der bab. Gelehrten in Paläsẗina bekannt wurden.

Die vierte Abtheilung handelt über die Redaction des j. Talmud. Nachweis der Unrichtigkeit der Meinung früherer und späterer Autoren, der j. T. haben den Redactoren des bab. T. vorgelegen. — Die Angabe „R. Jochanan hat den j. T. verfaßt (redigirt)" ist von seiner Schule zu Tiberias zu verstehen. — Die Redaction des j. T. mangelhaft und eigentlich nur eine Zusammensetzung vorgefundener größerer Bruchstücke. — Zur Ordnung Taharot existirte nie, mit Ausnahme von Traktat Nidda, ein j. Talmud, obschon auch die Traktate dieser Ordnung fleißig studirt wurden. — Zur Ordnung Kodaschim fand sich von jeher nur ein kurzgedrängter j. Talmud, der aber nun spurlos verloren gegangen.

Die fünfte Abtheilung handelt über Hagadot im jerusal. und im babyl. Talmud. Der jer. T. hat „Gelehrte der Agada," d. i. die sich ausschließlich mit der Hagada beschäftigten. — Die bab. Hagada poetischer als die jerusalemische. — Die Ausdrucksweise der im b. T. vorkommenden Gebete reiner und dem Genius der hebr. Sprache mehr entsprechend als die des j. Talmud. — Paläst. Hagadot im bab. T. und umgekehrt. Manche paläst. Hagadot kamen schriftlich nach Babylon, auch gab es reisende paläst. Hagadisten — Verhältniß der Midraschwerke, zunächst des Bereschit rabba, zum j. Talmud.

Das vierte Kapitel bringt sämmtliche im j. T. namhaft gemachte emoräische Autoren. Hier ist eine Orientirung um so dringender als J. Heilpern in seinem verdienstvollen Werke „Seder Haddorot" dem j. T. mindere Sorgfalt gewidmet zu haben scheint und durch eine nicht genaue Auseinanderhaltung gleichnamiger Autoren reichlichen Anlaß zu Irrthümern gab. Sämmtliche emoräische Autoren des j. T. umfassen einen Zeitraum von etwa zwei hundert Jahren — von J. 200 bis 400 der übl. Zeitr.

— und zerfallen in ſechs auf einanderfolgende Generationen. — Die in alphabetiſcher Ordnung gebrachte Angabe der Autoren beſchränkt ſich nicht auf eine trockene Nomenclatur oder einen Hinweis auf die Stellen, in welchen je der Autor genannt wird, ſondern giebt bei Autoren, von denen reicheres Material vorliegt, vollſtändige Biographien und die Charakteriſtirung ihrer Lehrweiſe, bei anderen Autoren führt ſie mehrere ihrer Lehrſätze an, und es wird kein Autor genannt, ohne daß ihm ein Lehrſatz beigefügt ſei. — Dieſes Kap. enthält manche wichtige geſchichtliche Daten.

Das fünfte Kapitel bringt eine hiſtoriſche Darſtellung der Erklärer des j. T., und beſpricht ferner den uns gegenwärtig vorliegenden Text des j. T. — Verbreitung des j. T. in Babylon, Spanien und Frankreich. — Die früheren Autoren führen nur Stellen aus dem j. T. an und fügen mehrfach eine Erklärung hinzu. — Namhaftmachung dieſer Autoren. — Erſt ſeit dem 17. Jahrh. wird mancher Traktat des j. T. vollſtändig commentirt und nur ein Gelehrter ſchrieb einen Commentar zum ganzen j. T. — Anführung ſämmtlicher Commentatoren und ihrer Commentare. — Hinſichtlich des uns vorliegenden Textes des j. T. wird zuerſt auf die Weiſe, wie die Abſchreiber irrten, eingegangen und werden hierdurch die Grenzen beſtimmt, in denen die Texteskritik ſich zu halten hat. — Anführung ſämmtlicher, ſowohl vollſtändiger als theilweiſen Ausgaben des j. T. — Das Leidener Manuſcript.

Dem Werke iſt ein die wichtigeren Materien ausführlich bringendes Regiſter beigegeben.

Frankel.

Abfaſſungszeit und Abſchluß des Pſalters, zur Prüfung der Frage nach Maccabäerpſalmen, hiſtoriſch-kritiſch unterſucht von Carl Ehrt, **Dr. phil.** u. Gymnaſiallehrer an der Schule zum heiligen Kreuz zu Dresden. Deutſche Bearbeitung einer gekrönten Preisſchrift.—Leipzig 1869.

Incidit in scyllam, qui vult vitare charybdim, das iſt der Geſammteindruck, welchen die oben genannte Schrift hinterläßt. Mit allem

Eifer und mit Aufbietung des gesammten kritischen Apparates zieht sie gegen die Hitzig'sche Hypothese über die Maccabäerpss. zu Felde, läßt sich aber dabei so weit hinreißen, andere einschlagende Ansichten, vor Allem die jetzt herrschende, daß einzelne Psalmen jener Zeit in der letzten Canonfeststellung mit aufgenommen worden seien, gar nicht zu beachten, oder nur so nebenher als mit Hitzig zugleich abgethan zu behandeln. Gegen Maßlosigkeit sich wendend, wendet der Verf. die Mittel der Kritik in maßloser Weise an. Jeder, auch noch so vulgäre und als Gemeinplatz sich gebende Ausdruck, der an zwei Stellen sich wiederholt, muß als Beweis der Priorität der einen herhalten. Dabei blickt immerhin das Bestreben durch, auf dem Boden einer vorurtheilsfreien, wissenschaftlichen Methode zu verharren, wodurch jedoch nur die Resultate, mit wenn und aber verklausulirt und leicht angreifbar werden. — Die Schrift ist in 7 Abschnitte getheilt, deren erster (S. 1—8) die Geschichte der Auslegung angeblich maccab. Ps. von Calvin bis auf die neueste Zeit in gedrängter Darstellung giebt. Der zweite (S. 8—37) „Prüfung der gegnerischen Beweisführung" wendet sich sofort gegen Hitzig und seine Anhänger, wobei der Einwand am durchschlagendsten sein dürfte, daß (S. 10) nach dessen Zeitbestimmung fast kein einziger ψ in die Zwischenzeit zwischen Jeremia und das Zeitalter der Seleuciden fällt. Nur wendet sich das gegen Verf. selbst. Denn welchen Erklärungsgrund hat er dafür, daß eine Zeit so hochgehender nationaler und religiöser Begeisterung, deren späteren Ausläufern selbst noch eine Art Prophetie zugeschrieben wird[1]), keine Psalmendichtung hätte zu produciren vermögen? Als hauptsächlich dem Macc. Zeitalter zugeschriebene ψ werden nun 44, 74, 79, 83, namhaft gemacht, und im Einzelnen die Bekämpfung unternommen. ψ 44 wurde schon von Calvin nach dem Vorgange des Chrysostomus als in die Zeit des Antiochus passend bezeichnet. Nach Anführung der zugehörigen Litteratur, wird Hitzig mit Recht widerlegt, der diesen ψ auf die beiden Unterfeldherren Juda's bezieht, da der üble Ausgang des Kampfes die Strafe ihrer Vermessenheit war, wogegen V. 7 u. 18 sprechen. Besser beziehen Venema u. A. den ψ auf die Niederlage und den Tod Juda's. Dagegen erhebt Herr E. zwei Einwände. Das „untheokratische Bündniß mit den Römern" stehe mit der Berufung auf das Gottesvertrauen (V. 4 ff.) im Widerspruche, und „des eigentlichen tragischen Kernes," nämlich des Heldentodes Juda's geschehe keine Erwähnung. Am passendsten erscheint ihm daher

[1]) Tosifta Sota p. 13. Hyrcan.

für dieſen ψ die Situation nach der Schlacht bei Megiddo. Hierbei iſt uns aber der Herr Verfaſſer den Beweis ſchuldig geblieben, daß dieſes Bündniß ein „untheokratiſches" geweſen, — abgeſehen davon, daß die deswegen geſchickte Geſandtſchaft, wenn ſie hiſtoriſch beglaubigt iſt, bei ihrer Rückkehr aus Rom Juda nicht mehr lebend antraf[1]). — Denn nur ein Bund mit den 7 kanaanitiſchen Völkern war Iſrael verboten. Eine Ewald'ſche Hypotheſe aber iſt uns nicht Beweiſes genug. Der ψ ſchildert nun die verzweifelte Lage des Volkes und kann deshalb nicht den Tod Judas, der immer nur ein Einzelner war, hervorheben. V. 23 aber ſtellt lebhaft genug eine Religionsverfolgung dar und ſpricht ſo gegen die Zeit der Schlacht bei Megiddo, was auch Ewald anerkennt[2]). Alle von dieſem angegebenen Beweiſe führen auf Makkabäer-Zeit.

(Schluß folgt.)

Analekten und Monatschronik.

Unſer geehrter Mitarbeiter **Dr.** Treuenfels hat ein beachtenswerthes Wort ausgeſprochen, welches dem Judenthum in der Gegenwart und nächſten Zukunft eine würdige Miſſion zuweiſt. Nur das Judenthum iſt im Stande, das ultramontane Rom, das — verhehlt es Euch nur nicht — noch immer **urbi** und **orbi** Geſetze vorſchreibt, zu überwinden, wie ſeine Söhne und Adoptiv-Kinder einſt das heidniſche Rom in Moder aufgelöſt haben. Der Ultramontanismus weiß auch recht gut, daß er an dem Judenthum einen gefährlichen Feind hat und er fürchtet es; den Proteſtantismus mit ſeinen lendenlahmen Sekten und Ausläufern fürchtet er nicht, ſondern verachtet er. Haben Strauß, Renan, die Evangelienkritik, die Bloslegung der chriſtlichen Urgeſchichte dem Katholicismus geſcha-

---

[1]) V. Lewin die Maccab. Erhebung bis zum Tode Juda's S. 59.
[2]) Pſalmen S. 438.

det? Die vielen Klöster, welche in jüngster Zeit wieder entstanden sind, und eins zum Hohn der Intelligenz in Berlin, geben Antwort darauf. Sollte es im Rathschluß der die Geschichte lenkenden Vorsehung liegen, daß das versammelte Concil sein Ziel erreicht und das Freiheits- und Vernunftfeindliche Rom noch mächtiger macht, dann müssen sich die Söhne des auf Freiheit und Vernunft gebauten Judenthums auf kampfreiche Tage gefaßt machen.

Einen Vorgeschmack dessen, was uns bevorsteht, giebt eine Schrift des ultramontanen Ritters Gougenot des Mousseaux, welche jüngsthin in dem von Revolutionen und demokratischen Prinzipien durchwühlten Frankreich erschienen ist, und Alles, was Richard Wagner gegen Juden und Judenthum vorgebracht hat, weit, weit hinter sich läßt. Eine Probe davon, welche der **Univers Israélite** im Decemberheft auszieht — der die Gefahr nicht unterschätzt — wird genügen: „Weiche zurück, o Jude, denn Du wagst schon, uns zu berühren, Du, der Verworfenste der Menschen! . . . Was das Morgenland, das wir durchwandert haben, uns gezeigt hat, ist, daß Jeder, der sich achtet und Dir begegnet, Dir in's Gesicht speit, Dich mit seinem Stock berührt und Dich mit dem Ende seines Fußes streichelt. Indessen entlocken Dir unsere Worte ein Lächeln der Verachtung; denn Deine Koffer strotzen von Gold, und was giebt es höheres als Gold? So raisonnirst Du, wir wissen es, und wahrlich, als Jude raisonnirst Du ganz vortrefflich. Aber geh', Alle haben nur einen Mund, es Dir zu sagen, das Gold, das Du verbirgst und das Du ausstellst, riecht nach Blut und Koth . . . Du bist der Mensch, den alle Welt anspeit. In's Weite, Jude, in's Weite! Nimm Dich in Acht, daß Du uns nicht nahkommst, daß Dein Kleid das unsere nicht berühre"!

Was nützt es, daß Cremieux von so und so viel tausend Stimmen in Paris zum Gesetzgeber erwählt worden ist, daß es so viel hochgestellte jüdische Beamte, Officiere, Celebritäten, Künstler, Schriftsteller, Zierden der Gesellschaft, giebt? Das ultramontane Rom spricht zu und von den Juden heute wie zur Zeit des ökumenischen Concils unter Innocenz III. und sinnt vielleicht schon darauf, uns wieder den gelben Flecken an die Kleider zu heften, für uns neue Fesseln zu schmieden und Scheiterhaufen aufzurichten. Glaubt Ihr diesen übermächtigen, Menschenglück und Freiheit verachtenden Feind durch Cultusreformen, Gebetbücherfabrikation und Modetand besiegen zu können? Nur Einheit und gesammelte Kraft vermögen es, welche nur durch Vertiefung in das uralte Judenthum gewonnen werden können.

Wohin die äußerliche Cultusreform, wenn sie nicht vom Geiste des Judenthums getragen wird, führt, davon hat eine jüngsthin in Berlin gehaltene Versammlung von Mitgliedern der freien Gemeinde und der Reformgenossenschaft ein lehrreiches Beispiel gegeben. Ein Sohn des Urhebers der Cultusreform innerhalb der Judenheit hat bei dieser Gelegenheit dem Judenthum eine Grabrede gehalten und der Jesuslehre in ihrer fadenscheinigsten Gestalt ein schwungvolles Auferstehungslied gesungen, und die Mitglieder der Reformgemeinde haben Beifall geklatscht. Nur ein Einziger hat die Lebensfähigkeit des Judenthums betont. So vollzieht sich vor unseren Augen die letzte Consequenz der sogenannten Reform mit logischer Strenge in der Vereinigung der freireligiösen Gemeinde und der Reformgenossenschaft. Wer Augen hat, der sehe!

Erfreulich ist das mannhafte Auftreten der Treuen Israels in Berlin, welche sich als eine selbstständige Gemeinde unter dem Titel **Adass Jisroel** organisirt und Statuten angenommen haben, die sie der Oeffentlichkeit übergeben. Die Tendenz der Gemeinde ist (laut § 1), „das jüdische Religionsgesetz, wie dasselbe in Thora und Talmud enthalten und im **Schulchan Aruch** codificirt ist, in ihrem Gemeindeleben und im Privatleben ihrer Mitglieder zu erhalten". Als Zeichen der Zeit kann § 5 angesehen werden.

„Weder ordentliches noch außerordentliches Mitglied kann werden:

a) Wer von seinen Eltern nicht in den Bund Abrahams eingeführt und ohne vom Religionsgesetze anerkannte Begründung den Akt der Beschneidung an sich vorzunehmen unterläßt.

b) Wer an seinen Kindern diesen Akt nicht vornehmen läßt.

c) Wer in einer vom jüdischen Religionsgesetze verbotenen Ehe lebt.

d) Wer in einer durch die Civilehe, nicht aber durch die religiöse על ידי חופה וקדושין כדת משה וישראל sanktionirten Ehe lebt.

e) Wer aus dem jüdischen Religionsverbande austritt."

Wir wollen keine Kritik gegen die Indulgenz nach der einen, und die krassen, rigorosen Formen nach der andern Seite üben, wollen vielmehr nur die Thatsache, das feste Zusammenschließen von Gleichgesinnten mit souveräner Verachtung des Phrasenthums, als einen erfreulichen Anfang registriren.

Briefkasten. Hr. Dr. C. in Berlin und Hr. Dr. D. in Amsterdam: Wird aufgenommen werden.

Abhandlungen.

Die Zeit des Königs Chiskija und der zeitgenössischen Propheten.

(Schluß.)

Der Adel, seiner Natur nach conservativ und ein Feind des Idealismus, war gewiß für Chiskija's regenerirende Reformen nicht eingenommen und hat sie wohl, so weit sie seinen Interessen und Gewohnheiten zuwiderliefen, gehindert oder die Ausführung derselben illusorisch gemacht. Auch in die Volksschichten drang die von diesem Könige ausgegangene Versittlichung des Lebens und Verinnerlichung des Judenthums nicht tief ein. Sie waren an den durch Achas eingeführten polytheistischen, den Sinnen schmeichelnden Cultus zu sehr gewöhnt, als daß sie mit einem Schlage den alten Adam hätten ausziehen sollen. Daher rügte der Prophet Jesaia im Namen Gottes: „Dieses Volk ehrt mich mit seinem Munde und seinen Lippen, sein Herz ist fern von mir, und ihre Verehrung gegen mich ist angelerntes Menschengebot“ [1]). Dazu kam noch das ansteckende Beispiel des israelitischen Nachbarstaates, der gerade in der letzten Zeit, am Vorabende seines Unterganges mit Juda auf freundnachbarlichem

[1]) Jesaia 30, 13.

Fuße stand. Gegen diese Ansteckung von Samaria, dessen sittliche und religiöse Verwilderung chronisch geworden war, erhoben die zeitgenössischen Propheten ihre warnende Stimme. „Es zeugt Israels Hochmuth ihm in's Angesicht, Israel und Ephraim straucheln in ihren Sünden, es strauchelt auch Juda mit ihnen“ [1]). — „O stolze Krone der Betrunkenen Ephraims und zierlich gewundenes Prachtdiadem, welche auf dem Haupte des Oelthales der vom Weine Niedergeworfenen ist. . . . Und auch diese[2]) (in Juda) sind vom Weine berauscht, taumeln vom Trunk“.

Man sollte demnach von Chiskija's Reform-Initiative keine tiefgehende innere Bewegung erwarten, weil sie auf vielen Seiten auf Hemmnisse stieß. Nichts desto weniger hat sie auf die reine Entwickelung des Judenthums eine unverkennbare Einwirkung geübt. Schon der eine Umstand war von großer Tragweite, daß die Propheten und Psalmisten, die Organe des Gewissens, durch diesen, man muß sagen, königlichen Zögling der Propheten Sprech- und Sangfreiheit erhalten hatten. Das ergreifende Prophetenwort und der innige Psalmton, welche noch heute die Saiten unserer Herzen vibriren machen, können zu ihrer Zeit denn doch nicht ohne Eindruck verklungen sein. Das freie Wort wurde eine Macht und schien den Machthabern so gefährlich, daß unter Chiskija's Nachfolger, als die polytheistische Reaktion wieder die Oberhand gewann, die Propheten zu allererst mundtodt gemacht wurden.

Was Befehl und Beispiel des tugendhaften, frommen Königs nicht vermocht hatten, das bewirkte eine betäubende Thatsache. Samaria, die stolze Königsstadt der Ephraimiten, um deren Besitz so viel Bruderblut vergossen worden war, fiel in die

---

[1]) Hosea 5, 5.

[2]) Jes. 28, 7. וגם אלה bezieht sich auf das Volk Juda's, wie V. 14 bezeugt. — נבל ציץ V. 1 oder gar ציצה נבל kann nicht bedeuten: welke Blume; denn die Strafandrohung wird erst in V. 3 ausgesprochen. נבל ist vielleicht gleich טבולים בראשיהם Ezech. 28, 15. Vergl. Gesenius Thesaurus s. v. טבל.

Hände des assyrischen Heeres. Fast ein Jahrhundert vorher hatte Amos mit unverkennbarer Unzweideutigkeit prophezeit: Israel, das Volk des Zehnstämmereiches, wird aus seinem Lande vertrieben werden, und der Prophet Jesaia hatte zwei Jahrzehnde vorher verkündet: „In kurzer Zeit wird Ephraim aufgehört haben, ein Volk zu sein" und noch kurz vorher: „Das kronenprangende Oelthal wird wie eine Frühfeige sein, die man beim Abpflücken verschlingt". Im Taumel ihrer Genußsucht überhörten der ephraimitische Adel und das israelitische Volk diese Warnungsstimmen. Samaria fiel nach fast dreijähriger Belagerung (um 720), sein letzter König, Hosea ben Ela, wurde in den Kerker geworfen, die ganze Bevölkerung in ungastliche Gegenden verpflanzt — unbeweint. Keiner der Psalmisten hielt dem eingesargten Volke eine Grabrede, Keiner der Propheten weihte ihm eine Thräne. Sie hatten es längst als ein faules Glied angesehen, das über kurz oder lang wird amputirt werden müssen.

In Juda fing man seit der Zeit an, aufmerksamer auf die Stimme der Propheten zu lauschen. Ganz besonders wurden Jesaia's Aussprüche und Verhalten sorgfältig beachtet. Das Volk besuchte fleißiger den jerusalemischen Tempel und feierte peinlicher die Sabbate, Neumondtage und Feste[1]). Damals scheint sich der Kern einer, wie soll man sagen, monothetistischen Partei gebildet zu haben[2]), welche sich um den Propheten Jesaia gruppirte und vom König, so weit seine Macht reichte, beschützt wurde. Obwohl diese Partei nur das religiös-sittliche Interesse im Auge hatte, so konnte sie doch den politischen Fragen, welche auch gegen Juda anstürmten, nicht fern bleiben. Die Stellung, welche das kleine Land Assyrien gegenüber einnehmen sollte, das nach der Eroberung Samaria's sein Augenmerk auch auf das südliche Land gerichtet hielt, war eine brennende Frage. Chiskija

[1]) Folgt aus Jes. 1, 11—15.
[2]) Folgt aus Jesaia 28, 17b; Ps. 61, 6.

hatte die Fortexistenz seines Landes durch Anerkennung der assyrischen Oberhoheit erkauft, und mußte sein Vasallenthum alljährlich durch Geschenke bekunden. Es war ein drückendes Gefühl. Auf der andern Seite lockte Aegypten, das mit Mißbehagen die assyrische Großmacht seinen Grenzen näher rücken sah, mit seiner Sirenenstimme, das Verhältniß zum ninevitischen Hofe aufzulösen und sich ihm anzuschließen. Es war allerdings ein Unglück für das Land Juda, daß es eine Brücke zwischen den beiden Großmächten bildete; aber eben durch diese Betheiligung an großen, weltbewegenden Fragen, täglich gemahnt, das Auge offen zu halten, bildete sich in dem Ländchen eine Reife des Urtheils aus, die nur politische Bildung zu geben pflegt. Auch an der Sprache der damaligen Propheten ist diese Reife wahrzunehmen; sie gleichen nicht mehr den Dorfpropheten von ehemals. Die Adelspartei und der Reichsverweser Schebna waren, wie es scheint, für den innigen Anschluß an Aegypten und den Bruch mit Assyrien. Jesaia und sein Anhang dagegen waren entschieden dagegen und empfahlen ein stilles, ruhiges Verhalten. „Nur durch Nichtsthun und Ruhe könnt Ihr gerettet werden“[1]), sich weder der einen, noch der anderen Seite zuneigen, sondern gewissermaßen das Zünglein an der Wage bilden, um das Gleichgewicht zu erhalten, das war das Programm der prophetischen Partei, und man kann nicht sagen, daß es unklug war. Um diesem Programm Nachdruck zu geben, zeigte Jesaia eine eigene symbolische Handlung vor den Augen des ganzen Volkes, die einzige, die von ihm bekannt ist. Er legte den härenen Propheten-Mantel (שק[2]) ab, löste die Sandalen von seinen Schuhen, und zeigte

---

[1]) Jes. 30, 15.

[2]) Jes. 20. שק = אדרת שער bedeutet Prophetenmantel; den sollte Jesaia lösen und umhergehen; ערום, das nicht splitternackt, sondern wie das griechische γυμνὸς, ohne Oberkleid, bedeutet. — שלש שנים braucht nicht auf die Dauer der symbolischen Handlung des Propheten bezogen zu werden, daß er etwa 3 Jahre hintereinander baarfuß gewandelt wäre,

sich so in den Straßen Jerusalems im Unterkleide und ohne Schuhe. Er deutete selbst das Symbol: „So wie mein Knecht Jesaia ohne Oberkleid und baarfuß ging, als Vorzeichen für Aegypten und Aethiopien — drei Jahre, so wird der assyrische König die Gefangenen Aegyptens und die Transportirten von Aethiopien nackt und baarfuß führen. Dann werden die Bewohner dieses Landes sprechen: „Sieh, so geht's unserer Zuversicht, wohin wir um Hilfe eilen, um uns vor dem assyrischen Könige zu retten, und wie werden wir entgehen können?"

Dieser thatkräftige Eifer des Propheten Jesaia und seines Anhangs, ein Bündniß mit Aegypten zu hintertreiben, womit wohl der König Ehiskija einverstanden war, scheint einen Eindruck gemacht zu haben. Die aegyptische Partei in Jerusalem war genöthigt, ihr Treiben zu verheimlichen, um nicht von dem gewaltigen prophetischen Redner gewissermaßen in Anklagestand versetzt zu werden. Die Seele dieser Partei, der Verweser Schebna, wie es den Anschein hat, sandte auf kräftigen Eseln und Kamelen durch die sinaïtische Wüste reiche Geschenke an Tirhaka, welcher damals Aegypten und Aethiopien beherrschte, um diesen zu bestimmen, die wiederholt gemachten Versprechungen, Reiterei nach Juda zu werfen, um das assyrische Heer dort anzugreifen uud zu verjagen, endlich einmal zu bethätigen. Aber Tirhaka's Politik war eben so verblendet wie perfid. Er hetzte unausgesetzt Juda gegen Assyrien, ließ wühlen, versprach Hülfe, rührte aber keinen Finger. Was lag ihm daran, wenn sich Juda durch einen schweren Krieg mit einer Großmacht verbluten sollte? Er scheint gehofft zu haben, daß das assyrische Heer in diesem ungünstigen Terrain selbst durch Siege geschwächt werden und daß ihm dann leicht werden würde, es in der Erschöpfung niederwerfen zu können. Juda sollte für ihn den verlorenen Posten abgeben. Der Ver-

---

sondern dient als Zeitbestimmung für die angedrohte Demüthigung Aegyptens, wie 16, 14 oder 21, 16: בעוד שנה.

weser und die Aristokratie waren verblendet genug, sich durch leere Versprechungen des ägyptisch-äthiopischen Hofes hinhalten zu lassen und auf einen Bruch mit Assyrien loszusteuern.

Als Jesaia Nachricht von dieser Wühlerei mit Aegypten trotz der Heimlichkeit, womit sie betrieben worden war, Kunde erhalten hatte, entlud er die ganze Gluth seines prophetischen Eifers gegen die Verblendeten. Mit einer Lebendigkeit, die noch heute des Eindrucks nicht verfehlt, geißelte er die Erbärmlichkeit der aegyptischen Partei, wie sie sich an der Nase herumführen ließ. „O die entarteten Söhne! — Spruch Gottes — Rathschluß zu fassen ohne mich, ein Bündniß zu schließen ohne meinen Geist, um Sünde auf Sünde zu häufen. Die sich anschicken, nach Aegypten zu gehen ohne meinen Mund (den Propheten) zu befragen, um sich durch Macht Pharao's zu stärken und sich im Schatten Aegyptens zu schützen. Die Macht Pharao's wird euch zur Schande und der Schatten Aegyptens zur Schmach gereichen. Denn es waren (thatsächlich) in Tanis die Fürsten und die Bote haben Chones erreicht. Vergebens vertrauen sie auf ein Volk, das ihnen nichts nützen wird. — Eine Last auf Wüstenthiere laden sie auf den Rücken von jungen Eseln ihr Gut, und auf die Höcker von Kameelen ihre Schätze, für ein Volk, das ihnen nichts nützen wird. — O die da nach Aegypten um Hülfe wandern und sich auf Rosse verlassen, auf Streitwagen vertrauen, die da viel sind, und auf Reiter, die da zahlreich sind, und sie wenden sich nicht zum Heiligen Israels, und Gott befragen sie nicht. Aber Er plant aus, Unglück zu bringen, und läßt Sein Wort nicht fallen. Er erhebt sich gegen das Haus der Frevler und gegen die Hülfe der Uebelthäter. Die Aegypter sind Menschen und nicht Götter, ihre Rosse Fleisch und nicht Geist. Der Herr wird seine Hand ausstrecken, und es strauchelt der Beschützer, und es fällt der Schützling, und beide gehen zusammen unter"[1]). Gegen Chiskija brachte Jesaia bei dieser

[1]) Jes. 30, 1, 7; 31, 1—4.

Gelegenheit kein Wort des Tadels vor, zum Beweise, daß der König bei dem heillosen Bündniß mit Aegypten unbetheiligt war. Es war lediglich der Plan des Verwesers und des Adels.

In Folge des Bündnisses mit Aegypten löste der Reichsverweser das Vasallenverhältniß mit Assyrien offen, und der Krieg war erklärt, einer der denkwürdigsten in der Geschichte. Sanherib, der von Herodot König der Assyrer und Araber genannt wird, weil er die nomadisirenden Völker zwischen Euphrat und Jordan unterworfen, und auch den Königreichen von Damaskus, Moab und andern kleinen Gemeinwesen ein Ende gemacht hatte, wälzte seine Heeresmassen gegen Juda, wahrscheinlich, um einen von Aegypten aus geleiteten Coalitionskrieg zuvorzukommen. Das winzige Juda war bald von der assyrischen Reiterei überschwemmt. Bei diesem Kriege eines übermächtigen Feindes gegen ein Ländchen, das, wie der höhnende Feldherr Rabschake äußerte, nicht 2000 Reiter zu stellen im Stande war, selbst wenn man ihm eben so viel Rosse lieferte, zeigt sich der providentielle Gang der eigenartigen Geschichte des israelitischen Volkes. Mit aller Bestimmtheit und Deutlichkeit verkündete der Prophet Jesaia voraus, daß Assyrien fallen werde „durch keines Menschen Schwert; es werde vor dem Kriege entlaufen, seine auserwählten Krieger werden zur Auflösung werden“[1]). — In einem räthselartigen Bilde zeigte er, wie das große assyrische Heer schnell wie das Welken einer sonnenverbrannten Blüthe vergehen werde. „O Land von beschwingten Schiffen, an den Ufern der äthiopischen Ströme, welches Boten auf dem Meere in Schilf-gebauten Nachen sendet! Gehet ihr leichten Boote zu dem langgestreckten und geglätteten Volke, zu dem von jeher und immer gefürchteten Volke, dessen Land Ströme zerreißen. Alle ihr Bewohner des Erdkreises, sobald das Panier sich auf dem Berge zeigt, so merket, und sobald die Posaune erdröhnt,

[1]) Das. 31, 8—9. לָמַס hier in seiner Urbedeutung zu nehmen von מסס „auflösen“.

horchet. Denn so sprach der Herr zu mir. Ich werde ruhig in meiner Stätte zusehen, wie die brennende Hitze auf Pflanzen, wie eine Thauwolke in der Gluth der Ernte. Denn vor der Ernte, wenn die Blüthe vergeht, und der Fruchtknoten zu einer reifenden Frucht wird, wird man die Ranken mit Winzermessern abschneiden, und die Schößlinge abhauen. Sie werden allesammt den Raubvögeln der Berge und dem Gethiere des Landes überlassen werden. Sommern wird der Raubvogel darauf und das Gethier darauf überwintern. Zu der Zeit wird man Geschenke dem Herrn Zebaot bringen (sogar) von dem langgestreckten und geglätteten Volke, von dem von jeher und immer gefürchteten Volke ... dessen Land Ströme zerreißen, zur Stätte des Namens des Herrn Zebaot, auf den Berg Zion"[1]). Auch in andern prophetischen Reden aus dieser Zeit deutete Jesaia an, daß die Zeit der Bedrängniß Judas durch die Assyrer keine üble Folgen haben, vielmehr läuternd auf das Volk wirken werde. „Von Seiten des Herrn Zebaot wirst du (zwar) mit Donnergetöse, Beben, Wind, Sturm und Flammen verzehrenden Feuers heimgesucht werden; aber wie ein Traum eines Nachtgesichts wird die Menge aller Völker sein, die Ariel (Zion) belagern und bedrängen werden". — „Den König in seiner Schmach werden deine Augen sehen, werden

[1]) Jes. K. 18 ist in räthselartiger Form gehalten. Dieses schwierige Kapitel hat Ewald richtig erklärt, bis auf einige Einzelnheiten. צלצל כנפים bedeutet hier wie Hiob 40, 31 Schiffe, wie die Septuaginta und Targum an beiden Stellen wiedergeben. Der Name kommt von צלל, צלצל „rauschen" her. בואו steht für בוען (wie גאל für געל; ferner הגמיאיני von גמע, und ראי für רעי Unrath). בוע, das auch im Talmudischen mit abgeschwächtem Guttural vorkommt (vgl. Levy, Chald. Lexicon I, p. 89), bedeutet im Chaldäischen und Syrischen „zerreißen, zerschneiden, spalten". Da das Land, von dem in diesem Kapitel die Rede ist, das der *μέγιστοι καὶ κάλλιστοι ἀνθρώπων πάντων*, nämlich der Aethiopier (Herodot III 20) ist, so paßt das Durchschnittensein von Flüssen sehr gut. — אור kann hier nur, wie Raschi es erklärt, eine Art Pflanze sein, wie Könige II, 4, 39, Jes. 24, 19 und auch Hiob 36, 32. על כפים כסה אור, „Felsen bedeckt er mit Pflanzenwuchs".

(schon) auf ein Land der Ferne blicken. Dein Herz wird mit Schrecken denken: wo ist der Rottenmeister, wo ist der Rathgeber, wo, der die Thürme zählt? Aber du wirst das trotzige Volk nicht sehen, ein Volk von dunkler Sprache, die man nicht versteht, von stotternder Zunge ohne Einsicht. Du wirst Zion sehen, die Burg unserer Vereinigung, deine Augen werden Jerusalem sehen als eine sichere Stätte, als ein Zelt, dessen Pflöcke nimmer ausgehoben und dessen Taue nimmer zerrissen werden“[1]). — Der König wird für Gerechtigkeit regieren, und für die Fürsten, daß sie nach Recht herrschen sollen. . . Dann wird man den Verworfenen nicht mehr einen Edlen und den Ränkevollen nicht mehr einen Vornehmen nennen“[2]).

Auch der Prophet Micha machte den verheerenden Einfall der Assyrer unter Sanherib zum Gegenstande einer prophetischen Vorschau. Er machte sich bereits mit dem Gedanken vertraut, daß das Volk Juda aus der Heimath vertrieben und nach Babel verpflanzt werden würde. Aber dieses traurige Ereigniß würde nur der Anfang messianischer Glorie werden. „Kreise und winde Dich, Tochter Zions, wie eine Gebärerin. Denn jetzt wirst Du aus der Stadt ziehen, auf dem Felde weilen, sogar bis Babel gelangen. Dort wirst Du gerettet werden, dort wird der Herr Dich aus der Hand Deiner Feinde erlösen. Jetzt sind (zwar) viele Völker gegen Dich versammelt, die da sprechen: sie wird sinken und an Zion wird unser Auge mit Schadenfreude sehen. Aber sie kennen nicht die Pläne des Herrn und begreifen nicht seinen Rathschluß, daß er sie (die Völker) gesammelt hat wie die Garben in die Tenne. Auf und drisch, Tochter Zion! denn Deine Hörner mache ich eisern und Deine Hufen eheren. . . Jetzt wirst

---

[1]) Jes. 29, 1—8; 31, 17—24. Man hat keinen Grund, die letzten Kapitel des Proto-Jesaia diesem Propheten abzusprechen, und sie einem seiner Jünger zuzuweisen.

[2]) Das. 32, 1—8.

Du bekriegt, Tochter des Angriffs, eine Belagerung richtet man gegen uns auf, mit der Geißel wollen sie den Herrscher Israels schlagen!“ [1]).

Die feste Ueberzeugung, daß Juda aus diesem ihm Untergang drohenden Kriege ungeschwächt hervorgehen und an Glanz zunehmen werde, sprach auch ein Sänger, der vielleicht der König Chiskija selbst war in einem höhnisch-triumphirenden Psalm aus. „Warum sind so erregt die Völker, und die Stämme sinnen vergeblich! Es treten Könige der Erde auf, und Machthaber pflegen gegen Gott und seine Gesalbten Rath. „„Wir wollen ihre Bande zerreißen und ihre Fesseln von uns werfen.““ Der im Himmel Thronende lacht, der Herr spottet ihrer. Dann wird er zu ihnen in seinem Zorne sprechen und sie mit seiner Gluth erschrecken. „„Ich habe meinen König auf Zion, meinem heiligen Berge gesalbt““. Ich will euch meine Bestimmung erzählen: Gott sprach (einst) zu mir: „„Du bist mein Sohn, ich habe Dich heute geboren, verlange von mir, so gebe ich Dir Völker zu Deinem Erbe und die Grenzen der Erde zu Deinem Besitze, daß Du sie mit eiserner Geißel mißhandelst, sie wie Töpfergeräth zerschmetterst.“ Und nun ihr Könige, überlegt es Euch, laßt Euch belehren, Erdenrichter“ [2]).

Indessen, als der blutige Krieg seine rauhe Gestalt zeigte, als das ganze Land bis auf die Hauptstadt Jerusalem, Lachisch und Libnah verheert war: „Die Straßen waren verödet, auf-

---

[1]) Micha 4, 10—14; 5, 1—4. Es ist nicht zu verkennen, daß die ganze Prophezeiung, K. 4—5, zur Zeit der Verheerung und Demüthigung durch Sanherib gesprochen wurde.

[2]) Ps. 2. Da der König von sich selbst spricht, so scheint Chiskija der Dichter des Psalmes gewesen zu sein, und die Völker und Könige, die sich wider ihn verschworen, können wohl die Assyrer und die Fürsten in ihrem Gefolge sein. V. 7 ist dunkel, wenn man nicht substituiren will אספרה אליכם חקי, wie Ps. 66, 16. Das י von חקי kann wegen des folgenden יה elidirt sein, wie עוי ומזרת יה. Zu בני אתה vergl. die Parallele Ps. 9, 27—28 und zu אני ילדתיך Jer. 2, 27 ולאבן את ילדתנו, d. h. Du bist mein Sohn, und ich bin Deine Mutter, eine Metapher für „ich liebe Dich wie eine Mutter“.

gehört hatte jeder Wandersmann, verwelkt war das Land, beschämt der Libanon, die Saron gleich der Steppe, entleert Basan und der Karmel[1]), entsank doch Allen der Muth. Der Landesverweser Schebna, der Urheber des Unglücks, schlug zu gleicher Zeit zwei entgegengesetzte Wege ein, wie alle Schwächlinge, wenn die Verlegenheit ihnen über den Kopf wächst. Einerseits sandte er dem Sieger Sanherib große Summen zu, damit er die Hauptstadt verschonen sollte, und andererseits befestigte er die Mauern Jerusalems und leitete das Wasser in die Stadt, um dem Feinde das Trinkwasser zu entziehen[2]). Nur der Prophet Jesaia wankte nicht in seiner Zuversicht, daß der Feind nicht in die Thore Jerusalems einziehen werde. Die kriegerischen Rüstungen verspottete er als kleinlich, die nicht zum Ziele führen würden. Nur von einer Sinnesänderung, von der sittlich-religiösen Erhebung des Volkes erwartete er das Heil. In diesem Sinne waren seine Reden in der drangsalsvollen Stunde, in welcher das Wohl oder Wehe des Landes und des Volkes auf dem Spiele stand. „Vom Fußball bis zum Haupte ist nichts gesundes an Euch, nur Wunden, Geschwulst und eiterndes Geschwür, die nicht bestreut, nicht verbunden und nicht mit Oel gelindert sind. Euer Land ist öde, Eure Städte in Feuer verbrannt, vor Euren Augen verzehren die Eroberer Euer Land, und die Verödung ist wie die Zerstörung Sodoms. Die Tochter Zion ist nur noch wie eine Hütte im Weinberge und wie eine Lagerstätte in einem Melonenfelde. — Waschet und läutert Euch, entfernt Eure schlimme Handlungen von meinen Augen, lasset die Schlechtigkeit; gewöhnt Euch an das Gute, suchet das Recht, rechtet für die Waise, und nehmt Euch der Wittwe an. Dann wird Eure Sünde, wenn auch roth wie Purpur, weiß wie Schnee werden. . . Zion kann nur durch strenges Recht erlöst werden und ihre Bewohner durch Billigkeit".

[1]) Jes. 33, 7—9.
[2]) Das. 22, 8—11; II. Könige 18, 14—16; II. Chronik 32, 2—5, 30.

Dieſe Feſtigkeit des Propheten inmitten des tobenden Sturmes flößte den Verzagenden Vertrauen ein und verſchaffte ſeiner Stimme noch mehr Gewicht als ſie früher hatte. Sobald er dem hochmüthigen Schebna, der die Fäden der Politik ſo ungeſchickt verwirrt hatte, daß er Juda an den Rand des Abgrundes gebracht, die Standrede gehalten hatte: „Was haſt Du hier, und wen haſt Du hier, daß Du Dir hier ein Grabmal aushaueſt? Ich werde Dich aus Deiner Stellung ſtoßen und Deinem Stande entreißen"! konnte ihn ſeine Machtbefugniß nicht mehr ſchützen. Er wurde, wie es ſcheint, ſofort vom König entſetzt und mußte einem beſſeren Nachfolger, Eljakim ben Chilkija, Platz machen [1]).

Indeſſen hörten mit Schebna's Sturz die unheilvollen Folgen der verkehrten Politik nicht auf. Jeruſalem kam in Belagerung. Hungersnoth ſtellte ſich ein, weil die Landbevölkerung ſich nach der Hauptſtadt geflüchtet hatte. Dieſe Belagerung muß mindeſtens einige Monate gedauert haben, denn die Noth war ſchon ſo hoch geſtiegen, daß das Volk zu eckeln Speiſen und Getränken greifen mußte [2]). Die Hilfe, welche Aegypten verſprochen hatte, blieb aus. Man mußte von Neuem zu Unterhandlungen Zuflucht nehmen. Die drei erſten Würdenträger des Landes, der neue Verweſer Eljakim, der Rottenmeiſter und der Kanzler begaben ſich ins Lager zum Feldherrn Rabſchake. Als dieſer aber unter Höhnung des Volkes, des Königs und ſelbſt des Gottes Iſraels nicht weniger verlangte, als daß die Hauptſtadt dem Sieger überlaſſen werde und die Einwohner ſich für die Transportation nach einem fremden Lande vorbereiten ſollten, da erreichten der Jammer und die Verzweiflung ihren höchſten Grad.

[1]) Jeſ. 22, 16—25 verglichen mit 36, 3 fg.

[2]) Jeſ. 36. Innerhalb der Nachricht von V. 2. וישלח . . . בחיל כבד und ויעמד בתעלת הברכה muß man einen Zeitintervall annehmen. Denn aus V. 12 geht hervor, daß in Jeruſalem Hungersnoth war, und aus 37, 30, daß man im Sommer der Belagerung keine Ernte machen konnte, oder nichts geſäet hatte.

In dieser Lage sandte der König Chiskija dieselben drei höchsten Würdeträger zum Propheten Jesaia, daß er die entschwundene Hoffnung wieder beleben möge. Mit derselben Zuversicht, wie vor dem Beginne des Krieges antwortete er, sich nicht der Verzweiflung zu überlassen, und nichts zu fürchten: „der König von Assyrien wird eine Nachricht erhalten, in sein Land zurückkehren und in demselben durch's Schwert umkommen". — Eine geringe Erleichterung für die Belagerten trat durch eine Digression von Aegypten aus ein. Der König Tirhaka, der durch falsche Vorspiegelungen Juda zu diesem Kriege aufgestachelt hatte, ohne bisher den verheißenen Beistand zu leisten, hatte sich endlich entschlossen, mit seinem Heere aufzubrechen, um Sanherib entgegenzuziehen. Bei der Nachricht davon, mußte der assyrische Eroberer seine militärische Mittel conzentriren und die Belagerung von Jerusalem und Lachisch zeitweilig aufheben. Rabschake wurde in's Lager des Großkönigs entboten. — Als sich die Bevölkerung von Jerusalem der Freude überließ, der Geißel los zu werden, trafen Briefe vom Feinde ein, welche neuen Hohn enthielten, den König Chiskija abermals aufforderten, sich und die Stadt auf Gnade und Ungnade zu ergeben. Abermals beruhigte der große Prophet die Verzagten; er prophezeite mit eindringlichen und höhnischen Worten gegen den Feind: „Sanherib werde nicht in die Stadt eindringen, keinen Pfeil darauf abdrücken, nicht mit Bollwerk und Wall sie angreifen, sondern auf demselben Wege, auf dem er gekommen, wieder abziehen. Gott werde die Stadt um Seinet- und Davids willen schützen".

Als man sich in Jerusalem der Hoffnung auf einen glücklichen Ausgang des schweren Krieges zu überlassen anfing, trat ein betrübender Zwischenfall ein. Der König Chiskija, dessen Standhaftigkeit in der Noth nächst der des Propheten Jesaia Jerusalem bewahrt hatte, daß es noch nicht Samaria's Loos traf, erkrankte plötzlich so schwer, daß sein Tod als gewiß bevorstand. Er war damals höchst wahrscheinlich noch ledig, und also kein

unmittelbarer Thronfolger vorhanden. Sein Tod ließ eine einreißende Anarchie und Parteizwiespalt befürchten, welche dem Eroberer zu Gute gekommen waren. Diese tödtliche Krankheit des Königs steigerte wieder die Verzweiflung der hauptstädtischen Bevölkerung [1]). Am meisten war der Propheten- und Sängerkreis, der seine ganze Stütze in dem frommen König hatte, bei der Aussicht auf den Tod desselben untröstlich. Die Stimmung, welche damals in diesem Kreise herrschte, geben einige Psalmen in greifbarer Anschaulichkeit wieder, in Klagen und Gebeten um Abwendung der Kriegsnoth und Erhaltung des Königs [2]). „Tage zu den Tagen des Königs füge hinzu, mögen seine Jahre wie die Geschlechtesalter und Geschlechtesalter sein." Um so größer war der Jubel bei seiner Genesung. Nicht bloß er selbst dankte seinem Gotte in schönen Versen dafür, daß Er, um des Volkes Willen, ihn am Leben gelassen und das Bittere ihm in Glück verwandelt hat [3]), sondern auch ein Psalmist: „Den Wunsch des Königs hast Du ihm gewährt, und die Bitte seiner Lippen hast

---

[1]) Es ist unbegreiflich, wie die Ausll. auch nur daran zweifeln konnten, ob Chiskija's Krankheit inmitten der Kriegsnoth gefallen sei. 38, 6 sagt es deutlich. Jes. kündigt ihm zugleich Genesung und Errettung vom Feinde an: ומכף מלך אשור אצילך ואת העיר הזאת וגנותי על העיר הזאת, gerade so wie 37, 35: וגנותי על העיר העיר הזאת להושיעה. Richtig stellt Josephus Alterthh. X 2, 1, wahrscheinlich nach einer agadischen Tradition, dar, daß Chiskija's Betrübniß in seiner Krankheit nur deßwegen so groß gewesen sei, weil er damals kinderlos war und ihn der Gedanke gequält habe, sein Haus leer und die Herrschaft ohne Nachfolger hinterlassen zu müssen. Es läßt den König in seinem Gebet den Gedanken aussprechen, Gott möge ihn nur so lange am Leben lassen, bis er Vater geworden sei, und Jesaia läßt er durch Gottes Mund die Hoffnung verkünden: daß ihm 15 Jahre zum Leben hinzugefügt worden und daß ihm Kinder geboren werden würden.

[2]) Ps. 60, 61 vergl. Monatsschr. Jahrg. 1869, S. 57 fg.

[3]) הנה לשלום מַר לי מָר in Chiskija's Gebet Jes. 39, 17 wird gewöhnlich falsch übersetzt. Das zweite מָר ist Verbum adj. Kal. von המיר = מור und bedeutet „vertauscht sein", kommt auch im Talmudischen vor בְּמָר „in Tausch".

Du nicht verweigert, Leben hat er von Dir verlangt, und Du hast es ihm gewährt, Dauer von Tagen auf lange Zeit" [1]).

Inzwischen erfolgte auch die Niederlage Sanheribs und seines Heeres auf eine wunderbare Weise, ganz so wie es Jesaia so oft unter den verschiedensten Wendungen vorausverkündet hatte. Hier hatte sich eine Prophezeiung buchstäblich erfüllt. Wie aus Herodot's, allerdings durch Legenden aus dem Munde ägyptischer Priester getrübte Nachricht hervorgeht, war Sanherib mit seinem Heere nach Aegypten gezogen, um Tirhaka's Angriff zuvorzukommen. Pelusium, der Schlüssel zu Aegypten, war der Kampfplatz. Plötzlich in einer Nacht war das assyrische Heer, „während es im Rausche betrunken war" vollständig vernichtet, und der bis zur Gotteslästerlichkeit hochmüthige König war gezwungen, flüchtigen Fußes in sein Land zurückzukehren. Was ist eigentlich vorgegangen? Die hebräische Geschichtsquelle giebt nun eine dunkele Vorstellung davon: ein Bote Gottes war ausgezogen, 185000 Assyrer fand man des Morgens todt. Es kann die Pest oder auch eine andere Plage bedeuten; denn nach der hebräischen Vorstellung „macht Gott die Winde zu seinen Boten und zu seinen Dienern flammendes Feuer". Die ägyptischen Priester erzählten dem griechischen Geschichtsschreiber Herodot: Mäuse hätten plötzlich die Waffen der Assyrer zerfressen, so daß diese unbewehrt hätten entfliehen müssen [2]), — eine abgeschmackte Legende. Aus den Siegeshymnen der Korachiden, welche uns aus dieser wunderreichen Zeit erhalten sind [3]), scheint hervorzugehen, daß ein furcht-

---

[1]) Ps. 21. S. Monatsschrift a. a. O.

[2]) Herodot II, 141. Josephus a. a. O. X, 1, 5 versteht die Pest darunter.

[3]) Man bezieht mit Recht Ps. 46, 48, 76 auf diese Zeit, Ewald auch noch Ps. 75, was aber nicht thunlich ist; denn das Wort תכנתי in demselben gehört einer späteren Zeit an, und der Inhalt läßt sich nur gezwungen auf die Chiskijanische Zeit beziehen. Dagegen gehört Ps. 47 entschieden dazu, so daß 46—48 ein Ganzes bilden, die im Tempel gesungen

bares Naturereigniß, ein Erdbeben und ein brausender Sturm, welcher die Kriegesschiffe zerschmetterte, zugleich mit seinem glühenden tödtlichen Hauche in Wirbel des ägyptischen Wüstensandes die assyrischen Krieger in den Todesschlaf gelegt hat. Die heilige Poesie verherrlichte den großen Tag, in den Gott so sichtbar seinem Volke und seinem geliebten König Gnade erwiesen hatte.

Ein Korachide sang: „Gott ist uns Schutz und Macht, Hilfe in Nöthen, sehr nahe. Darum fürchten wir nicht, wenn die Erde wechselt, und wenn die Berge in der Mitte der Erde wanken. Es brausen und sieden seine Gewässer, es erbeben die Berge durch seine Hoheit, aber des Stromes Kanäle erfreuen die Gottes-Stadt, die Wohnung des Höchsten. Gott ist in ihrer Mitte, sie wankt nicht, es hilft ihr Gott bei der Morgenwende. Es wurden verwirrt die Völker, es wankten die Königreiche, Er erhob seine Stimme, es zerfloß die Erde. . . . Geht und sehet die Thaten Gottes, wie er Verwüstungen auf Erden gemacht, tilgend den Krieg bis an's Ende der Erde, zerbrach er den Bogen, zerhackte den Speer und verbrannte Kriegswagen im Feuer. . . . Groß zeigte sich Gott und sehr preisenswerth in unserer Gottes-Stadt auf seinem heiligen Berge, in der schönen Höhe, der Freude der ganzen Erde, dem Berge Zion, dem Gottesberge, der Burg des mächtigen Königs, Gott hat sich in ihren Thürmen als Feste bekannt gemacht. Denn sieh, die Könige verabredeten sich und waren allsammt übermüthig; wie sie aber sahen, waren sie verwundert, betroffen, entsetzt. Zittern ergriff sie da, Beben, wie einer Gebärerin. Mit dem Ostwind zerbrachst Du die Tarschisch-Schiffe. Wie wir vernommen, so haben wir es erfahren in der Stadt des Gottes Zebaot, in unserer Gottes-Stadt, der

---

wurde, was durch das Pausal-Taktwort סלה kenntlich ist. Auch Ps. 21 erweist sich als Chiskijanischer Ps. auf diese Katastrophe und eben so 22. Im Ganzen enthält unser Psalter etwa eilf Psalmen aus Chisk. Zeit: 2, 21, 22, 45—48, 60, 61, 72, 76.

Herr wird sie für immer festigen. . . . Umkreiset Zion und umgehet sie, zählet ihre Thürme, richtet euren Sinn auf die Mauer, besteiget ihre Höhen, damit ihr es dem späteren Geschlechte erzählen könnet, daß Gott, unser Gott es ist, der uns in Jugendkraft führt". — Ein Assafide ließ damals eine ähnliche Sangesweise vernehmen: „Erkannt ist Gott in Juda worden, in Israel ist herrlich sein Name, in Salem ist seine Hütte geworden und seine Stätte in Zion, dort hat er des Bogens Blitze zerschmettert, Schwert und Krieg. . . . Sinnesberaubt wurden die Muthigsten und sanken in tiefen Schlaf, und die Tapfersten fanden ihre Hände nicht. Vor Deinem Dräuen, Gott Jakobs, entschlummerten Roß und Reiter. Du bist fürchterlich, und wer könnte vor der Macht Deines Zornes bestehen? Vom Himmel hast Du Gericht vernehmen lassen, die Erde sah's und beruhigte sich. Als Gott auftrat zu Gericht, zu retten die Sanftmüthigen des Landes (Anawim). . . . Er hemmt den Ungestüm der Fürsten, ist fürchterlich den Königen der Erde". Ein Dritter sang: „Jetzt habe ich erfahren, daß der Herr seinem Gesalbten beisteht, ihn erhört aus seinen heiligen Höhen mit der hilfreichen Kraft seiner Rechten. Diese auf Kriegeswagen und Jene auf Rossen (vertrauend), wir aber riefen den Namen des Herrn an. Jene knieten nieder und fielen — und wir standen auf und kräftigten uns".

Was Jesaia und die anderen Propheten noch prophezeit haben, daß in Folge eines überwältigenden Ereignisses die Völker der Erde Huldigungsgeschenke nach Zion senden werden, ist auch nicht unerfüllt geblieben. Vom König von Babylon wird es ausdrücklich erzählt, daß er Chiskija Briefe und Geschenke zugesendet hat, scheinbar um ihm zur wiedererlangten Gesundheit zu gratuliren, im Grunde aber, um ihm zu dem unerwarteten Siege über Sanherib Glück zu wünschen und ein Bündniß mit ihm einzugehen. Denn Babylonien rang gleich Juda nach Unabhängigkeit von

Assyrien und freute sich des Sturzes dieser Großmacht. Auch Tyrus huldigte dem König, den Gott so offenkundig begnadigte.

Eine im Talmud erhaltene und auch bei Josephus durchschimmernde Ueberlieferung tradirt, der König Chiskija habe sich erst nach seiner Genesung, also nach der Niederlage der Assyrer und zwar mit Jesaia's Tochter verheirathet [1]). Der Umstand, daß sein Sohn Manasse bei der Thronbesteigung erst zwölf Jahre alt war, spricht für diese Tradition. Der Hochzeits-Psalm (45), den ein Korachide sang, wird durchweg verständlich, wenn man ihn auf Chiskija's Verheirathung mit Chefzi-Bah bezieht. Unter einem König, dem Holdseligkeit, d. h. Poesie auf die Lippen gegossen ist, der die Gerechtigkeit liebt und die Schlechtigkeit haßt, zu dem gesagt werden könnte: „Deine Zierde ist es, durchzudringen und zu thronen für das Wort der Treue, der Sanftmuth-Gerechtigkeit (ענוה צדק)", kann nur Chiskija gemeint sein [2]). Der Hochzeits-Psalm nimmt sich fast aus, als wenn der Sänger selbst seine Tochter anredete, ihr Vaterhaus und ihren Stamm zu vergessen und sich in dem Glanze des königlichen Gemahls zu sonnen.

Noch ein wichtiges Ereigniß scheint in Chiskija's letzte Regierungsjahre zu fallen, die Verpflanzung ostasiatischer Colonien in das Land des ehemaligen Zehnstämmereiches. Sanherib, der sich schon als Herr Aegyptens geträumt hatte, war bei seiner schmählichen Flucht nach Ninive von seinen eigenen zwei Söhnen ermordet worden. Der dritte Sohn, Assar Haddon, bemächtigte sich des Reiches. Als wenn die Asiaten eine Ahnung davon gehabt hätten, daß das assyrische Reich seinem baldigen Untergange entgegenging, entstanden an vielen Punkten Aufstände und kriegerische Bewegungen, um sich von dem eisernen Scepter

[1]) Berachot p. 10 a. Josephus Alterth. X, 2, 1, vgl. o. S. 62 Anm. Was Ewald, Geschichte des Volkes Israel, dagegen einwendet, ist nichtssagend. Im Gegentheil, aus Jes. 39, 17 ומבניך אשר יצאו ממך אשר תוליד folgt, daß Ch. damals noch keinen Sohn hatte.

[2]) S. Monatsschrift a. a. O. S. 61.

einer tyrannischen Regierung — welche ein Prophet mit einer Löwenhöhle vergleicht, in welche täglich neue Beute geschleppt wurde — frei zu machen. Deiokes erklärte in derselben Zeit Medien unabhängig von Assyrien, ohne daß Assar Haddon es verhindern konnte. Dagegen besiegte er kleinere Völkerschaften, wie die Chuthäer, Elymäer und verpflanzte die Niedergeworfenen nach dem ehemaligen Samaria[1]). Sanherib's Nachfolger glaubten mit ihrer Hilfe Juda wieder knechten oder ganz vernichten zu können. Noch waren die Leiden in frischer Erinnerung, welche es durch die Assyrer erlitten hatten, und Volk und König waren wohl in nicht geringer Unruhe. Zu dieser Zeit beruhigte der Prophet Nachum Elkoschi[2]) die aufgeregten Gemüther. „Was denkt Ihr von dem Herrn, wird Er Vernichtung bringen? Nein, zweimal wird die Noth nicht auftreten. . . Von Dir zog, der da Böses gegen den Herrn sann, der ränkevolle Berather, hinweg. So spricht der Herr: Als sie voll und vielzählig waren, wurden sie abgeschnitten und fuhren dahin, und habe ich Dich (Juda) auch gepeinigt, so werde ich Dich nicht mehr peinigen. Jetzt werde ich sein Joch zerbrechen und seine Bande zerreißen. . . . Schon sind auf den Bergen die Füße des Heilsboten, des Friedenverkünders. „„Feiere Juda Deine Feste, löse Deine Gelübde, denn nicht mehr wird durch Dich der Ränkevolle hindurchziehen, er wird vollständig vernichtet werden"". Auch das Naturereig-

---

[1]) Esra 4, 9.

[2]) Die Ansicht, daß Nachum ein assyrischer Exulant gewesen sei, wie Ewald behauptet, kann nicht in ernste Erwägung gezogen werden, da er Juda öfter direkt apostrophirt. Nachum schildert auch nicht den Untergang Ninive's, sondern prophezeit ihn, und die Schilderung braucht nicht auf Autopsie zu beruhen. Dagegen ist die Schilderung vom Untergange der Assyrer unter Sanherib zu lebhaft, als daß sie nicht von einem Zeitgenossen herrühren sollte. Selbst der dunkele Vers כי עד סרים סבכים וכסבאם סבואים אכלו כקש יבש מלא deutet auf diese plötzliche Niederlage hin. Man muß vielleicht עד für על nehmen, was öfter vorkommt. לא תקום פעמים צרה und נחיך לא אענך עוד spricht deutlich genug dafür.

niß, welches die Assyrer vernichtet und die Gottvertrauenden so wunderbar verschont hat, scheint Nachum aus lebendiger Erinnerung zu schildern. „Der Herr ist zwar eifervoll und voll Ingrimm gegen seine Feinde, aber er ist auch langmüthig und voller Gnade und vernichtet nicht. . . . Aber gut ist Gott und zum Schutze am Tage der Noth und achtet die, die auf ihn vertrauen. Und bei der einherziehenden Fluth machte er ein Ende den Gegnern, und seine Feinde verfolgt er mit Finsterniß". Das zum zweiten Male drohende Kriegsunglück traf nicht ein; seitdem Sanherib das Land verlassen hatte, sah es keinen Assyrer mehr. Chiskija konnte sich in's Grab legen mit dem Gedanken, daß „Friede und Treue" in seiner Zeit waren. Es war eine große Zeit, in der Jesaia, Zacharia I., Micha und Nachum prophezeiten, und die Korachiden herrliche Psalmen dichteten.

Alter jüdischer Volkswitz in der muhammedanischen Literatur.

Eine der Aeußerungen des Volksgeistes, welche uns in dessen innerste Werkstätte einen Einblick thun lassen, ist der Volkswitz. Wie das Gemüth des Volkes in seinen Volksliedern, so kommt sein Witz und Scharfsinn in jenen unmittelbar aus dem Volke hervorgehenden Erzählungen zum Ausdruck, die gewöhnlich immer dieselben Personen als Träger der Handlung auftreten lassen. Die jüdische Literatur kennt zwar keine Abderiten oder Schildbürger, aber Denkmäler alten jüdischen Volkswitzes finden sich auf den Blättern der Talmude und Midraschim allenthalben zerstreut, häufig als Ausfluß des Alles colorirenden agadischen Geistes. Nirgends jedoch sind diese Reste mit so hervorstechenden Zügen echter Volksthümlichkeit versehen, nirgends in so reicher

Fülle zusammengetragen, als an einer Stelle des im Ganzen das Gepräge hohen Alters an sich tragenden Midrasch Echa. Gleich zu Anfang nämlich, gelegentlich der Worte רבתי בגוים, die als רבתי ברעות gedeutet werden, wird eine beträchtliche Sammlung von Anekdoten zusammengetragen, um den angeborenen Mutterwitz der Jerusalemer, namentlich in seiner Aeußerung gegen Fremde, zu beweisen. Als Repräsentanten der Fremden erscheinen zumeist die Athener (חד מאתינה oder חד מאתינם), die bei verschiedenen Gelegenheiten als von der geistigen Ueberlegenheit der Jerusalemer besiegt erscheinen. Wahrscheinlich glaubte man mit Gegenüberstellung der berühmtesten und gebildetsten Stadt des Alterthums die eigene Metropole am besten zu glorificiren. Schon daraus erhellt, daß wir es mit alten Produktionen zu thun haben, deren froher, sprudelnder Witz uns in eine Zeit führt, in der Jerusalem noch die ruhmvolle Hauptstadt, der verehrte Mittelpunkt des jüdischen Stammes war, während es andererseits kaum denkbar ist, daß man gleichsam Angesichts der rauchenden Trümmer Zions, so unbefangen scherzende Erzählungen zur Verherrlichung desselben hätte erfinden wollen. Doch auch die Frische und Lebendigkeit dieser Anekdoten beweist, daß sie aus dem vollen, wirklichen Volksleben hervorgingen, so daß wir in ihnen möglichst unverfälschte Zeugen einer Zeit haben, welche das Staatsleben des Judenthums zerstören sah, gleichsam die letzten Blitze von Frohsinn, dessen Stelle auf Jahrhunderte hinaus trübe Verdüsterung einnehmen sollte. Daß sie uns erhalten blieben, ist derselben zähen Standhaftigkeit zu verdanken, mit der auch die übrigen, wichtigeren Denkmäler der Vergangenheit festgehalten wurden. Doch so wie diese letztern die Quelle wurden, aus denen zwei große Religionen ihre Hauptlehren schöpften, so wußte auch, freilich in geringerem Maße, der jüdische Volkswitz in der Fremde Einlaß zu erlangen, wie an folgendem eclatanten Beispiel gezeigt werden soll.

Zu dem erwähnten Anekdotencyklus gehören zwei, die besonders fein und witzig erdacht sind, die zweite und die zehnte. In dieser kommt ein Athener nach Jerusalem, um die dort heimische kluge Redeweise [1]) zu erlernen, was ihm aber trotz vierte-

[1]) לישן דחוכמתא. Vgl. Erubin 53b.

halbjährigen Aufenthaltes nicht gelingt. Er reist schließlich ab, nachdem er einen einäugigen Knecht gekauft hat, der aber ungeachtet seines Gebrechens die äußerste Scharfsichtigkeit an den Tag legt. Vermöge dieser erkennt er, daß in einer Entfernung von vier Meilen eine einäugige, mit zwei Jungen trächtige Kameelstute ziehe, die in zwei Schläuchen Wein und Oel trägt und deren Kameeltreiber ein Heide [1]) ist. In der zuerst genannten Anekdote wird wieder erzählt, wie vier Jerusalemer nach Athen kommen, wo ihnen ein dortiger Bürger nach dem Mahle Bettstätten anweist, so jedoch, daß die vierte, weil zerbrochen, an die Nachbarin gelehnt ist. Dies erkennt ihr Inhaber bald und macht seine Glossen darüber; auch die andern Genossen lassen ihre Bemerkungen über die genossene Bewirthung folgen. Der Eine behauptet, der Wein wäre auf Gräbern gewachsen, der Andere, das Lamm, von dessen Fleisch man ihnen geboten, sei von einer Hündin gesäugt worden, der Dritte macht gar den Wirth zu einem Bastard. Unglücklicherweise hatte dieser, um sich von der vielgerühmten Klugheit der Jerusalemer zu überzeugen, gehorcht; er hört die sonderbaren Urtheile, stellt Nachforschungen an und findet sie durchaus der Wahrheit gemäß.

Diese Anekdoten sind es nun, welche in eine Erzählung verschmolzen, der Ehre theilhaftig wurden, vielen arabischen Geschichtswerken einverleibt zu werden, von wo sie dann mittelst Herbelot Voltaire zugänglich wurden und ihm den Stoff zum ersten Kapitel seines Zadig lieferten [2]). — Hammer in seiner „Geschichte der schönen Redekünste Persiens" (Seite 308 f.) bringt dieselbe vollständig aus dem historischen „Bildersaal" des Ghaffari, welcher sein aus dreißig arabischen und persischen Geschichtswerken compilirtes Buch damit einleitet. Es ist von Interesse zu sehen, wie der arabische Volksgeist — denn Ghaffari's Quellen dafür sind zunächst arabische, wie Hammer a. a. O. darthut — diese Kinder jüdischen Witzes modificirte und eigenen Verhältnissen

---

[1]) עַמּם nur hier vorkommend.

[2]) Siehe Hammer a. a. O. Doch citirt H., wie häufig, nach dem Gedächtnisse. Gemeint ist das dritte Kapitel in Zadig, überschrieben: Le chien et le cheval (s. Oeuvres complètes de Voltaire, Gotha 1787 t. XLIV, S. 11 ff.).

anbequemte. Die Helden sind hier drei Brüder, die ihr Vater, „einer der ersten Stammväter der Araber und unter die Propheten gezählt“ [1]), — auf Reisen schickt, um Welterfahrung zu sammeln. — Ein Karawanenführer begegnet ihnen, der ein Kameel sucht. Die drei Brüder geben ihm ähnliche Merkmale an, wie im Midrasch der jerusalemische Diener; nur fügen sie zu dem Gebrechen der Einäugigkeit einen ausgebrochenen Zahn und einen hinkenden Fuß, während statt des heidnischen Kameeltreibers ein muthwilliges Mädchen die Kameelstute lenkt. Der Scharfsinn der Brüder bringt sie in den Verdacht des Diebstahls; man führt sie vor den Fürsten, der nach der Ueberzeugung von ihrer Unschuld sie bewirthet. Der nun folgende Theil der Erzählung entspricht wieder mit einigen Aenderungen vollkommen der Erzählung des Midrasch von den vier Jerusalemern. Nur die zerbrochene Bettstätte ist weggeblieben, da ja statt vier nur drei Helden auftreten.

Wir sehen, wie die jüdischen Anekdoten sich bequemen mußten, arabischen Zuständen angepaßt zu werden, und dabei, wie auch nicht anders denkbar, manche Veränderungen erlitten und besonders die nationalen Elemente einbüßten. Den Einwand, ob nämlich der jüdische Bericht nicht secundär sei und aus einer Zerreißung des ursprünglichen arabischen hervorging, widerlegt nicht bloß die oben dargelegte Ansicht, daß diese Erzählungen in ein hohes Alterthum hinaufragen, sondern auch ein anderer, nicht minder wichtiger Umstand, der die Anekdoten als jüdisches Eigenthum bekundet. — Die erste Partie nämlich findet sich im babylonischen Talmud (Synhedrin 104a, b) als Boraitha (תנו רבנן), die Raba im Namen R. Jochanan's mittheilt. Obwohl sie einerseits hier ein historisches Gepräge erhalten hat, indem statt des Dieners zwei gefangene Juden ihren Witz zeigen, so giebt sie sich andererseits als rein hebräische Uebersetzung des aramäischen Berichtes, bis in Einzelnheiten übereinstimmend. So ist wenigstens dieser Partie die Ursprünglichkeit und das hohe

[1]) So Hammer. Ghassari sagt blos (nach dem Cod. der Breslauer Stadtbibliothek): „In einigen Geschichtsbüchern steht geschrieben, daß Nezar ibn Moadd ibn Adnân, der in den Wegen unseres Propheten, dem Lob und Preis sei, wandelte, drei Söhne hatte“ u. s. w.

Alter gesichert, an denen dann gewiß auch die andere Theil nimmt. Die allmälige Modification können wir noch daran erkennen, daß die arabischen Berichte, als dem Ursprung näher stehend, noch vier Brüder haben. — Die Aufnahme dieser jüdischen Produkte bei den alten Arabern müssen wir uns gerade so, wie die von vielen historischen und unhistorischen Sagen denken. — Welches Ansehen namentlich diese Anekdote genoß, beweist der Umstand, daß, wie Ghaffari bezeugt, der berühmte persische Dichter Emir Chosru (aus Delhi, starb 1315. S. Hammer a. a. O. S. 229) sie in einem seiner Werke poetisch behandelte.

Vielleicht ist es am Orte, hier auf einen Zug der Titussage aufmerksam zu machen, den die Muhammedaner in die Nimrodsage übertragen haben. Wie nämlich bekannt, quält eine Mücke das Gehirn des Zerstörers Jerusalems, woran er elend zu Grunde geht. Man vergleiche nun damit, was der Scholiast zu dem Alexanderbuche Nizāmis V. 37 bemerkt: „In den Geschichtsbüchern steht geschrieben, daß durch göttlichen Rathschluß eine Mücke die Lippe Nimrud's, des Verfluchten, biß und dann zu seiner Qual in sein Gehirn drang, wo sie ihren Wohnsitz aufschlug; eine Zeitlang verbrachte er unter Schmerz und äußersten Leiden sein Leben, worauf er in die Hölle fuhr" (Spiegel, **Chrestomathia Persica** S. 65). Nimrud und Titus haben das gemein, daß sie Beide zu Typen von Judenfeinden wurden, woraus man die Verwechselung bei den in dieser Beziehung nicht sehr genauen Arabern leicht erklären kann.

Wilhelm Bacher.

Noch etwas über שם המפורש.

Die Zahl der inadäquaten Erklärungen von שם המפורש, deren ich in meinem Commentar zu Kusari II, 2 (S. 85 d. zweiten Aufl.) gedenke, ist durch die Ausführungen des Herrn Rabb. Oppenheim (Decemberheft dieser Zeitschrift vom v. J. S. 545 ff.) um eine vermehrt worden. Danach heißt שם המפורש „der auf dem Stirnblech des Hohepriesters ein- oder viel ausgeprägte Name Gottes".

Eine solche Erklärung entbehrt jeder sprachlichen und historischen Begründung. Was פרש im Aramäischen bedeute, kann füglich auf sich beruhen bleiben; es mag auch יפרש Spr. 23, 32 mit „stechen" oder „verwunden" übersetzt werden können; in dem rabbinischen Hebräisch ist diese Bedeutung durchaus nicht nachzuweisen. Vielmehr heißt, wie ich eben an jener Stelle meines Comment. angegeben, פָּרַשׁ „deutlich aussprechen, ausdrücklich bezeichnen"; eine Bedeutung, die mit den andern Bedeutungen der Wurzel פרש sehr wohl in Verbindung zu bringen ist[1]). Herr O., der diese Behauptung als eine Annahme, die sich nirgends bestätigt finde, bezeichnet, scheint übersehen zu haben, daß es in derselben Mischna (Synhedrin 7, 5), die er mit Bezug auf בפירוש anführt, heißt: המגדף אינו חייב עד שיפרש השם, was doch nur heißen kann: „bis er den Namen Gottes ausdrücklich ausspricht" und zwar כִּכְתָבוֹ d. h. nach den Buchstaben Jod, He, Waw, He und nicht gerade nach dem שם אדנות. Maimonides H. Akkum 2, 7 will zwar hierbei keinen Unterschied zwischen dem שם אדנות und dem שם הויה machen, findet aber hierin begründeten Widerspruch (siehe Kesef Mischne). Uebrigens ist die Art, wie der מגדף den שם ausspricht, für die sprachliche Bedeutung des פרש unwesentlich; es heißt ja in jedem Falle „aussprechen": und אמור מה ששמעת בפירוש heißt ja doch: „Sage jetzt ausdrücklich (wörtlich,

[1]) Sogar mit der von „Rechen", vgl. נָקַב Num. 1, 17 u. dgl.

ohne Umschreibung), was Du gehört hast". Der Gebrauch von בפירוש in diesem Sinne, im Gegensatz von סתם, ist ja außerordentlich häufig, z. B. Mischna Schebiit 6, 5, 6, Schekalim 4, 7, Nedarim 2, 4, Nasir 4, 4 u. s. w. — Der aramäische Sprachgebrauch ist um so weniger heranzuziehen, als im Gegentheil Onkelos das ויקב Lev. 24, 11 mit ופריש „er sprach ihn aus" übersetzt.

Ganz unzweifelhaft drückt sich aber Maimonides H. Tefilla 1-1, 10 aus, wo er die Vorschrift des Talmud Sota 38a: בה תברכו . . . בשם המפורש אתה אומר בשם המפורש או אינו אלא בכנוי ת"ל ושמו את שמי המיוחד לי יכול אף וכו in folgender Weise wiedergiebt: ואומר את השם ככתבו והוא השם הנהגה ביו"ד ה"א וא"ו ה"א והוא השם המפורש האמור בכל מקום ובמדינה אומרים אותו בכנוי הוא באלף דל"ת שאין מזכירין את השם ככתבו אלא במקדש ומשמת שמעון הצדיק פסקו הכהנים מלברך בשם המפורש אפילו במקדש כדי שלא ילמוד אותו אדם שאינו חשוב ושאינו הגון. Demnach heißt שם המפורש in der talmudisch-rabbinischen Sprache stets: „der nach seinem wirklichen (später verloren gegangenen) Laute ausgesprochene Gottesname". Von einem geschriebenen שם המפורש kann auf Grund dieses Sprachgebrauchs nicht die Rede sein, sondern nur von einem gesprochenen. Es wird Jeder einsehen, daß Maimonides hier in H. Tefilla das שם המפורש richtiger aufgefaßt hat, als im More Nebuchim I, 61. Nur so kann doch die Mischna Joma 6, 2 כשהיו שומעים שם המפורש שהוא יוצא מפי כהן גדול [1]) verstanden werden; nur so die wunderbare Wirkung eines solchen gesprochenen Namens, wie z. B. daß Moses den Aegypter mit dem שם המפורש getödtet habe (Raschi Ex. 2, 14 nach Tanchuma), was sich bekanntlich an das להרגני אתה אמר anlehnt.

In der nachtalmudischen Zeit, wo von einem Aussprechen

---

[1]) Wenn ein fernerer Beweis nöthig wäre, so würde er sich aus der in den סדרי עבודה gebräuchlichen Variante: כשהיו שומעים את השם הנכבד והנורא מפורש יוצא מפי כהן גדול בקדושה ובטהרה ergeben. — Eben so die Worte Raschi's, Lev. 24, 11 (nach Sifra) והוא שם המפורש ששמעו מסיני. — Dagegen heißt מפורש bei Raschi Jes. 42, 8: „erklärt"; Raschi meint daselbst, daß mit den Worten אני ה' הוא שמי die Allmacht Gottes (den Heiden gegenüber) hervorgehoben werden soll.

des Gottesnamens בכתבו längst keine Rede mehr war, wurde שם המפורש zumeist in der Sprache der philosophischen Bücher [1]) gleichbedeutend mit שם המיוחד überhaupt für den Gottesnamen, insofern er mit den Buchstaben Jod, He, Waw, He geschrieben wurde, und mit Bezugnahme auf die ihm nach dieser Schreibung zukommende Bedeutung gebraucht. Was früher also der „ausgesprochene Name" war, das wurde der mit jenen vier Buchstaben „auszusprechende" oder (da das Aussprechen nicht erlaubt war), mit denselben „zu schreibende" Name. — Es wundert mich übrigens, daß Herr D. sagt, ich habe ganz kurz übersetzt: „der ausgesprochene Name", da doch im Text der Uebersetzung es heißt: „der Unaussprechliche" und erst im Commentar — nicht grade ganz kurz — erklärt wird, daß שם המפורש eigentlich: „der ausgesprochene Name" hieß.

D. Cassel.

Kritische Analyse einer Mischnah und Boraitha.

Der talmudische Rechtsgrundsatz, daß man einen Dritten, noch ohne dessen Vollmacht, ja ohne dessen Wissen, wenn es nur dessen Vortheil fördert, in allen Rechtssachen vertreten könne, gab den tanaïtischen Lehrern Veranlassung, folgende Frage zu erörtern: Ist die Freilassung eines Sklaven als gesetzlich vollzogen zu betrachten schon von dem Augenblicke an [2]), wenn der Herr die betreffende Urkunde einem Dritten überhändigt hat, oder erst dann, wenn der Sklave in deren Besitz gekommen ist? R. Meïr entscheidet sich für Letzteres und erkennt daher dem Herrn das

[1]) Auch bei synagogalen Dichtern: Zunz, synagogale Poesie S. 468.

[2]) Man vergleiche jedoch Alfaßi und Maimun. zur Stelle, wie auch Jad Hacha.: Hilchoth Abadim 6, 1.

Recht zu, die Freilassung zurückzunehmen, so lange die Urkunde nicht im Besitze des Sklaven ist. Andere tanaïtische Lehrer bestreiten diese Entscheidung und deren Basis. Beide motiviren ihre Meinungen (Gittin 1, 6). Die Chachamim (die anderen tanaïtischen Lehrer), so berichtet die Mischnah, sehen in dem Sklavenzustande keinen wirklichen Vortheil für den Sklaven, da derselbe von Rechtswegen nicht einmal auf Lebensunterhalt Anspruch hat. Die Freilassung sei also nur vortheilhaft für ihn, und daher könne, nach dem bekannten Rechtsgrundsatze, auch ein Dritter die Freiheit für ihn erwerben. Dagegen wendet R. Meïr ein, daß der Sklavenzustand wohl seine vortheilhafte Seite habe, so z. B. wenn der Herr ein Ahronide ist. Als dessen Eigenthum ist der Sklave berechtigt, „Hebe" zu genießen, die, eben weil der Genuß den nicht-ahronidischen Israeliten verboten und daher nur einer relativ kleinen Anzahl erlaubt, für einen sehr geringen Preis verkauft wird. Gesetzt nun, der Herr machte von seinem Rechte Gebrauch und entzöge dem Sklaven den Lebensunterhalt, so ist ja der Sklave in der Lage, mit weniger Kraftanstrengung sich selbst seinen Unterhalt zu verschaffen, was ihm aber unmöglich wird, sobald er seine Freiheit erlangt hat. Hierauf erwidern die Chachamim wörtlich: „weil er (der Sklave) nur sein (des Herrn) Eigenthum ist" (מפני שהוא קנינו). Augenscheinlich soll hierin eine Entkräftung des eben erhobenen Einwurfs liegen; der Sinn aber ist nicht ganz verständlich.

Es sind mehrere Versuche zur Erklärung dieser Stelle gemacht worden. In dem babylonischen Talmud (a. a. O. 13a) nimmt Rabba diese Worte als eine direkte Widerlegung des letzten Einwandes und deren Sinn sei: der Vortheil eines ahronidischen Sklaven ist nur problematisch, indem es dem Herrn freisteht, selbst wenn der Sklave sich durch die Flucht die Freilassung entzieht, ihn für eine kleine Summe an einen Nichtahroniden zu veräußern, wodurch der Sklave kein Anrecht mehr auf den Genuß von Hebe besäße. Und der Herr besitzt ja dies Recht, „weil der Sklave nur sein Eigenthum ist" (מפני שהוא קנינו). Daß diese Erklärung weder dem Zusammenhange, noch den Worten ganz entspricht, bedarf wohl keiner weiteren Erörterung. Kein Wunder daher, daß Maimonides in seinem Mischnahcommentar sich genöthigt sieht, eine andere Erklärung zu geben. Er

nimmt diese Stelle als eine indirekte Widerlegung. Das Vorhandensein des materiellen Nutzens für den ahronidischen Sklaven wird auch von den Chachamim zugegeben. Sie begreifen nur nicht, wie R. Meïr so viel Gewicht auf diesen Umstand legen könne. Einen Vortheil im eigentlichen Sinne des Wortes, geschweige denn ein Recht, könne man dies unmöglich nennen, eben so wenig als von einem Recht die Rede sein könnte, das das Vieh eines Ahroniden besäße, weil es auch Hebe genießen darf. „Dem Sklaven ist der Genuß der Hebe" nicht erlaubt als einem Menschen, sondern „als dem Eigenthum des Ahroniden" (מפני שהוא קנינו). Man muß gestehen, daß diese Erklärung den Worten mehr entspricht. Und dies war auch wohl der Grund, daß der Mischnahcommentator Obadja di Bertinoro es wagte, dieser Erklärung den Vorzug vor der des oben erwähnten Amora zu geben, ein nicht genug zu würdigender Umstand. Es steht aber auch dieser Erklärung ein sehr gewichtiges Bedenken im Wege. Wenn es wahr ist, daß die Chachamim den materiellen Nutzen des Sklavenzustandes für nichts zählen, so darf derselbe nach keiner Seite hin in Anschlag gebracht werden. Dies geschieht aber nicht. Die Chachamim nehmen ja, wie wir gesehen haben, den Umstand, daß der Sklave keinen Anspruch auf Lebensunterhalt hat, zum Ausgangspunkte ihrer Entscheidung. Außer den beiden erwähnten Versuchen findet sich noch ein dritter im jerusalemischen Talmud (an der Parallelstelle), der aber, wenn möglich, noch undeutlicher ist, als die zu erklärende Stelle. Freilich sieht Verf. von פני משה auch hier, wie sonst häufig, nur das Echo des babylonischen Talmud; aber, wenn man überhaupt etwas Bestimmtes sagen könnte, so würde man darin eher den maimonidischen Versuch sehen.

Eine sorgfältig vergleichende Untersuchung der zwei verschiedenen Quellen, in denen die Diskussion zwischen R. Meïr und den Chachamim aufbewahrt ist, dürfte wohl Licht über die so unverständliche Stelle verbreiten. Dieselbe Diskussion findet sich nämlich auch in einer Boraïtha (a. a. O. 12b). Man könnte allerdings auch noch eine dritte Quelle, eine Tosephta, nennen. Allein es ist beim ersten Blick ersichtlich, daß beide, Boraïtha und Tosephta, denselben Ursprung haben, nur mit dem Unterschiede, daß letztere sehr entstellt ist. Wenn man die eben er-

wähnten Mischnah und Boraïtha vergleicht, so findet man in ihnen hinsichtlich der Anzahl und Reihenfolge der einzelnen Motivirungspunkte bedeutende Abweichungen. Zur leichteren Uebersicht setzen wir beide Texte hierher und numeriren die entsprechenderen und divergirenden Momente. Wir bemerken nur noch, daß wir den in der Mischnah an der Spitze stehenden Rechtsgrundsatz לפי שזכין וכו' nicht mitanführen, weil dieser nicht zu den Differenzpunkten der gedachten Tanaïten gehört, vielmehr vom Redakteur als die allgemeine Basis mitgetheilt wird.

משנה	ברייתא
I. שאם ירצה שלא לזון את עבדו רשאי ושלא לזון את אשתו אינו רשאי. II. אמר להם ודאי הוא פוסל את עבדו מן התרומה כשם שהוא פוסל את אשתו. III. אמרו לו מפני שהוא קנינו.	1. אמר ר' אליעזר אמרנו לו למאיר והלא זכות הוא לעבד שיוצא מתחת ידי רבו לחירות. 2. אמר לנו חוב הוא לו שאם היה עבד כהן פוסלו מן התרומה. 3. אמרנו לו והלא מה אם ירצה שלא לזונו ושלא לפרנסו רשאי. 4. אמר לנו והלא כהן שברח ואשת כהן שמרדה על בעלה הלא אוכלין בתרומה והוא אינו אוכל.

Der Unterschied zwischen den beiden Texten ist deutlich. Während man in der Mischnah Punkt 1 und 4 vermißt, fehlt in der Boraïtha Punkt III. Nicht geringer ist die Abweichung hinsichtlich der Reihenfolge. Wie man sieht, correspondiren die Punkte I und 3 einerseits, und die Punkte II und 2 andererseits. Während nun in der Mischnah II auf I folgt, sieht man in der Boraïtha 3 auf 2 setzen. Wie ist nun dies zu erklären? Soll man nur eine von beiden, Mischnah oder Boraïtha, als authentisch annehmen? Wenn dies der Fall, welcher nun den Vorzug geben? Der Mischnah? Freilich, wenn es sich um eine Gesetzbestimmung handelt, so ist sie die allein maßgebende. Hier aber haben wir es mit einem Berichte zu thun, und der steht der jüngeren Mischnah gegenüber die ältere Boraïtha, die hier überdies so deutlich die Spuren der Authenticität trägt — es werden Namen genannt (אליעזר); auch kommt das vertrauliche „Du" (למאיר) vor; dann die direkte Mittheilung (אמרנו לו; אמר לנו).

Wenn man die Diskussion der Tanaïten, wie sie vor uns in beiden Versionen liegt, näher in's Auge faßt, so stellt es sich bald heraus, daß der eigentliche Differenzpunkt ein anderer, viel höherer ist, als man beim ersten Blicke vermuthet. Schon der

Umstand, daß R. Meïr gegen die Einwendung der Chachamim nur den einzigen Fall von dem ahronidischen Sklaven anführt, und scheinbar nur ihn allein anzuführen im Stande ist, weist darauf hin, daß hier hinter den Buchstaben Principien liegen, die zum Ausgangspunkt für die Meinungsverschiedenheit dienen. Wie konnte er sonst auf Grund eines relativ so seltenen Falles sich für eine Norm entscheiden, deren Anwendung auf die meisten Fälle, weil ohne zureichende Basis, rechtswidrig erscheinen muß? Noch unbegreiflicher wäre es, wie die Chachamim, die doch Alles anzuwenden scheinen, um ihn von der Unhaltbarkeit seiner Meinung zu überzeugen, gerade diese so außerordentlich schwache Seite nicht einsehen, wie schon im babylonischen Talmud mit Recht darauf gewiesen wird (a. a. O. 13 a). Der Schwerpunkt der Differenz darf daher durchaus nicht gesucht werden in den engen Grenzen des kleinen oder größeren Grades an materiellem Nutzen, den der Sklavenzustand mit sich bringt, sondern in einem Prinzip. Die niedrige Culturstufe, auf der der gewöhnliche Sklave steht, macht die Entscheidung der Frage, ob die Freilassung für ihn mehr ein Vor- oder Nachtheil ist, sehr schwierig. Dient die subjektive Denkweise des Betreffenden als Kriterium für Vor- oder Nachtheil, so muß die Freilassung als ein Nachtheil betrachtet werden. Denn der Sklave, halbverwildert, wie er ist, zieht natürlich den Zustand vor, der ethische wie religiöse Gebundenheit und Nahrungssorgen nicht bedingt. Legt man aber den allgemeinen, humanen, also objektiven Maßstab an, so gilt natürlich die persönliche Freiheit als das höchste Gut. Die Chachamim dachten nicht im Entferntesten daran, beim Sklaven einen anderen, als den objektiven Maßstab anzulegen. Ohne Bedenken beantworten sie daher die aufgeworfene Frage: von welchem Augenblicke an die Freilassung als ein Faktum zu betrachten sei: von dem Momente, als die Aushändigung der Urkunde überhaupt stattgefunden habe. R. Meïr aber, der den subjektiven Maßstab anlegte [1]), kam natürlich zu einem ganz anderen Resultate. Hätten die Chachamim den Grad dieser Entscheidung zugleich mit dieser vernommen, sie

[1]) Sollte nicht diese Auffassung, wenn auch nur im Allgemeinen, in den Worten eines Amora: עבדא בהפקירא ניחא ליה וכו׳ (a. a. O. 13 a.) enthalten sein?

würden sich gewiß auf keine fernere Diskussion eingelassen. Bei solchen entgegengesetzten Ausgangspunkten ist keine gegenseitige Ueberzeugung möglich. Da sie aber nur die Entscheidung, ohne Begründung, gehört hatten, fragten sie ihn überrascht: „Wie, erlangt der Sklave hierdurch nicht seine persönliche Freiheit? (Boraïtha 1.) Aus dessen concreten Erwiderung bemerkten sie gleich, welche Kluft sie von ihm trenne. Sie sahen nur noch die Unmöglichkeit ein, ihn zu ihrer Ueberzeugung hinüberzuziehen, meinten aber im ersten Augenblick, ihn auf seinem eigenen Standpunkte bestreiten zu können. Nachdem er nun ihren ersten Angriff zurückgewiesen hatte, gaben sie jede fernere Polemik auf, da diese doch nicht zum Ziele führen konnte. So haben wir uns, nach dem authentischen Bericht der Boraïtha, den historischen Hergang der Diskussion zu denken. Die Darstellung der Mischnah steht damit nicht im Widerspruch. Die Aufgabe des Mischnahredakteurs ist nicht, den historischen Verlauf der Diskussionen, sondern die aus denselben resultirenden Normen mit oder, was häufiger geschieht, ohne Begründung mitzutheilen. Für seinen Zweck fand derselbe es hier besser, die diskutirten Motive kurz und in anderer Reihenfolge darzustellen. Er läßt so die Chachamim, deren Ansicht er zu der seinigen macht, zuerst ihren hypothetischen Einwurf als ihren Grund entwickeln, um dann, nachdem dieser widerlegt wurde, mit ihren wirklichen, ursprünglichen Grund an den Tag zu kommen. מפני שהוא קנינו sagt hier in negativer Form, was in der Boraïtha והלא וכות הוא וכו' in positiver ausdrückt. Maimonides hat sehr richtig gesehen, wenn er in den betreffenden Worten der Mischnah keine direkte Widerlegung des letzten Einwands findet. Er irrt aber hierin, daß er in diesen Worten überhaupt eine Antwort auf den letzten Einwand sieht. מפני שהוא קנינו bezieht sich auf die Entscheidung אבל לא בשחרורי עבדים, und der Sinn ist: Darum erkennen wir dem Herrn das Recht nicht zu, die Freilassung zurückzunehmen, „weil" die Sklaverei das größte Unglück ist, indem „der Betreffende nur als Eigenthum des Herrn betrachtet wird". Hier ist natürlich zu ergänzen: Die Freilassung ist daher für den Sklaven der größte Vortheil und daher auch, auf Grund des bekannten Rechtsgrundsatzes, schon im Augenblicke der Aushändigung überhaupt gesetzlich vollzogen. Dr. Dünner.

Recenſionen.

Abfaſſungszeit und Abſchluß des Pſalters, zur Prüfung der Frage nach Maccabäerpſalmen, hiſtoriſch-kritiſch unterſucht von Carl Ehrt, Dr. phil. und Gymnaſiallehrer an der Schule zum heiligen Kreuz zu Dresden. Deutſche Bearbeitung einer gekrönten Preisſchrift. — Leipzig 1869.

(Schluß.)

So ſtimmen wir ihm und Herrn E. auch darin bei, daß ψ 74, 79 und 80 dieſem ψ 44 gleichzeitig ſeien. Die Tradition ferner, daß Johann Hyrcan dieſen ψ aus der Liturgie entfernt habe, in welche er zur Zeit nationaler Bedrängniß aufgenommen worden [1]) verſtärkt die Annahme für Maccab.-Urſprung derart, daß von einer „Beweisführung aus der bloßen Möglichkeit" mit Herrn E. nicht mehr die Rede ſein kann. — Die Punkte, welche im ψ 74 hauptſächlich auf die Macc. Zeit hindeuten, ſind (V. 8 u. 9) das Beſtehen von Gotteshäuſern im Lande und das Aufhören der Prophetie [2]). Nachdem die gedrechſelte Erklärung Hengſtenbergs und A. des אין עוד נביא zurückgewieſen worden, glaubt Herr E. das Richtige gefunden zu haben, wenn er den Hauptnachdruck auf den 2. Theil von V. 9 legt und eruirt, daß nicht die Exiſtenz von Propheten geläugnet werden ſolle, ſondern nur ein während des Exils in Paläſtina zurückgebliebener Dichter es beklagt, daß da Niemand das Ende vorherverkünde. Doch dieſer 2. Theil iſt nichts Anderes, als die dichteriſche Umſchreibung des 1. Theiles. Auch V. 20 „denn voll ſind die Winkel des Landes von Wohnungen der Gewalt" ſpricht gegen die Verödung des Exils, und weiſt vielmehr auf eine Occupation des Landes durch fremde Beſatzungen hin. Auch bei מעדי אל erkennt Herr E. alle früheren Deutungen als miß-

---

[1]) Miſchna Sota 47 a. und ib. 48.

[2]) Iſt nicht das Wort כילמוד V. 6 das griechiſche τέλεσις, Holzart, Beil? Mit dem aramäiſchen כולבא kommt man nicht weiter. R.

lungen an, bestreitet aber auch, daß es Synagogen bedeuten könne (vgl. dagegen Midrasch Thilim und Raschi z. St.), und da er den Text verderbt glaubt, wie ja auch die **LXX** hier von ihm abweicht, liest er שבת וכל anstatt שרפו וג׳. Bedauernswerth bleibt es, daß dies ein Germanismus ist, da unter וכל מועדי auch שבת mitinbegriffen ist. Die übrigen Andeutungen eines für die väterliche Religion geführten Kampfes können sich nach der Meinung unserer Schrift ebensowohl auf einen zur Zeit Davids (?) oder des Exils (!) stattfindenden Kampf beziehen. Nur schade, daß damals Propheten da waren! Vollständig triumphiren läßt seine Ansicht, daß dieser ψ sich auf die Tempelzerstörung beziehe, meint Herr E., V. 7. Nun ist aber das לארץ חללו wahrlich mit dem Aufstellen des Götzenbildes im Tempel nach jüd. Anschauung vollständig erfüllt, und שלחו באש heißt doch nicht „vollständig verbrennen", sondern „in Brand stecken", sodaß auch hier der antimacc. Beweis als nicht durchschlagend bezeichnet werden muß.

Bei ψ 79 ist übersehen, daß schon Eusebius[1]) Beziehungen auf Hasmonäerzeit darin sucht. Da aber nur auf die chaldäische Zeit hingezielt werden darf, so betont der Dichter in der Entweihung des Tempels nur die größere Schmach, aber auch die Zerstörung könne darunter verstanden werden. Daß V. 2 und 3 im I. Macc. 7, 17 angeführt worden, ist natürlich Citat aus dem „was in alter Zeit geweissagt worden". Nun zugegeben, selbst auch, daß der I. Macc. unter Johannes Hyrcan geschrieben, so sieht sich ja Herr E. selbst dazu genöthigt, nur „einige Jahrzehnte" alte Lieder als von Anderen schon benutzt, zu bezeichnen, wie ψ 115 und 135 von 136, ψ 130, 132 von Esra und Nehemia. Ob aber die **LXX** zu den ψ schon in der Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhanden gewesen, sodaß der Uebersetzer (?) des Macc. dieselbe benutzen konnte, ist doch mehr als fraglich, umsomehr, als die vollständige **LXX** noch zu Philo's Zeit nicht existirte[2]) und selbst im N. T. sich Citate finden, die von der **LXX** abweichen[3]), wie denn überhaupt ein Canon derselben erst durch die christliche Kirche abgeschlossen zu sein scheint. — Die Beweise aus dem Vorkommen v. חסידים fertigt Verf. (S. 33 ff.) damit ab, daß dieser Ausdruck nicht in Daniel, wohl aber I. Samuel 2, 9 sich finde. Interessant ist bei Besprechung dieses

[1]) Dem. ev. 10, 1.
[2]) Frankel, Vorstudien S. 39.
[3]) ib. 56.

ψ nur der Ausfall gegen die Hyperkritik, „die alle typische Beziehung läugnet". Aber Herr E. räumt ja selbst ein, daß jener alte Schriftsteller den ψ typisch aufgefaßt, nicht daß er als solcher gedichtet worden sei! Und das sollte für jetzt lebende Erklärer Grund genug sein, die typische Beziehung anzuerkennen? Aber bei ψ 110 kommt es noch besser (S. 113). Dieser trägt „typisch messianischen Charakter! Im Lichte christlicher Erfüllungszeit betrachtet (sic!) hat die Verheißung in Christo ihre volle Wahrheit gefunden!" Soll das soviel heißen, als die christliche Theologie hat das so verstanden, wozu der weihevolle Dunst? Meint es aber Herr E. wörtlich, nun, so müssen wir es ihm überlassen, diesen Standpunkt „mit dem einer besonnenen Kritik" als vereinbar zu erweisen! Der jeremianische Sprachgebrauch dieses ψ beweist gar nichts, denn einestheils sind עונת ראשונים — השב אל חוק u. a. dgl. viel zu allgemeiner Natur, und anderntheils kann ein macc. Psalmendichter recht wohl seinen Jeremia gelesen haben! Die Gemeinsamkeit des sprachlichen Ausdruckes der vorgeführten ψ spräche also wohl eher für ihre Macc. Abkunft. Bei Ψ 83 wird der alte Einwand wiederholt, daß die zehn Völker nicht in die Macc.-Zeit gehören, am wenigsten Amalek. Auch אשור könne schwerlich die Auslegung als Seleucidisches Syrien zulassen, und selbst dann nicht als Hilfsmacht für Ammon ꝛc. gedacht werden. Letzteres widerlegt sich jedoch durch die Stellung des Timotheos[1]). Herrn E. dagegen befriedigt die Deutung auf die Völkerbündnisse zur Zeit des Josaphat, obschon auch dort die Völker nicht übereinstimmen. Noch weniger, als die genannten Psalmen könnten sich aber 60, 80, 85 und 132 als macc. halten. Ueber 60 und 132 verweisen wir auf die beiden Aufsätze des Dr. Graetz: „Die Ebioniten[2]) und „Der Auszug aus Babylonien[3]). Dagegen trägt Ψ 80 die deutlichsten Spuren seiner Abfassung zur Zeit der I. Macc. 5 erzählten Züge, welche Juda seinen an den Grenzen wohnenden, von den Heiden angegriffenen Stammesgenossen zu Hilfe unternahm. Der איש ימינך (V. 18) ist wohl Juda selbst, Ephraim, Benjamin und Manasse aber bezeichnen die 3 Kampfplätze. Ψ 85 kann, das gestehen wir zu, ebensowohl auf die Esra-Nehemian. als auf die Macc.-Zeit bezogen werden. — Abschnitt III (S. 37—60) handelt von den inneren Zeugnissen für das Vorhandensein des Psalteriums in vor-

[1]) Josippon 3, 13, cfr. Lewin l. l. S. 30 ff.
[2]) Diese Zeitschrift Jahrg. 1869, S. 57 f.
[3]) ib. S. 304.

maccabäiſcher Zeit, d. h. von der Benutzung der Pſalmen durch andere Bücher der Schrift und von Pſalmſtellen, die für die Beſtimmung der Abfaſſungszeit beachtenswerthe Winke geben. Als von den Pſalmen abhängig wird vor Allem Jona bezeichnet, deſſen Gebet vornehmlich aus Pſalmenſtellen zuſammengeklittert ſei. Das iſt wahrſcheinlich! Ob aber aus den von Herrn E. angeführten Verſen? Es könnte doch, beſonders bei liturgiſchen Formeln, beiden eine gemeinſame Quelle, oder der allgemeine Uſus zu Grunde liegen. Das iſt alſo kein Beweis, der die viele Mühe lohnt, mit welcher Herr E. eine ſo reichhaltige Zuſammenſtellung gegeben hat. Für 116, 17, 18 = Jona 2, 10 z. B. würde vielleicht Ψ 22, 26 die gemeinſame Grundlage bieten. אל יהוה בצרתה לי קראתי 120, 1 = Jona 2, 3 iſt wieder eine ſo allgemeine Redensart, daß eine faſt wörtliche Uebereinſtimmung nicht auffallen kann (cfr. Geneſis 35, 3 והענה אתי ביום צרתי), was auch bei 88, 3 תבוא לפניך תפלתי der Fall iſt. Andere Vergleiche ſind unzulänglich, wie 88, 18 סבוני כמים mit Jona 2, 6 אפפוני מים ꝛc. Derartiges läßt ſich doch nur bei beſonders ausgeprägten Wendungen als beweiſend eruiren. So bleibt die Entlehnung noch immer ziemlich zweifelhaft, auch wenn wir die Nachbildung Jona's nach Elia zugeſtehen wollten. Das aramäiſch gefärbte Sprachcolorit des Buches Jona läßt übrigens der Vermuthung über die Abfaſſungszeit allzuweiten Spielraum. Daß Hitzig jedoch ſich hierbei mit ſich ſelbſt in Widerſpruch geſetzt hat, wird von unſerer Schrift mit Recht hervorgehoben.

Wichtiger und annehmbarer iſt die von S. 41 an angeſtellte Vergleichung der Ψ 96, 105 und 106 mit I. Chron. 16, 8—36, wobei die Chronik ſelbſt in die Zeit Alexander's geſetzt wird. Hierbei ſcheint Herr E. jedoch Chronik c. 3 mit Nehem. 12 verwechſelt zu haben, da am erſtern Orte nur von Abkömmlingen des Königshauſes und nicht von Hohenprieſtern die Rede iſt (S. 52). Alſo ſind die 3 Ψ bald nach dem Exil verfaßt, i. e. deuterojeſajaniſch. Nun aber erſcheint das Fahrwaſſer offen; alle Ψ rings um die genannten 3 werden auf Grund der ungenügendſten Parallelen in dieſelbe Zeit geſetzt. So 95 wegen V. 3 = 96, 4, 10. 94 gar wegen לצור מחסי (V. 22), das 95, 1 לצור ישענו entſprechen ſoll, und ebenſo 93, 92, 91 wie auch 97—100. Das gemeinſame Gedankengepräge, wie es auch jenem großen deuterojeſajaniſchen Anonymus eigen iſt", insbeſondere wegen des „in dieſem ſich offenbarenden Bewußtſeins von dem univerſaliſtiſchen Berufe der Jehovareligion für die Heidenwelt, wie es in und bald nach der Leidenszeit des

Exils ſich entwickelt hatte", ſoll die ganze Dekade des Ψ 91—100 in dieſelbe nachexiliſche Zeit verſetzen; wie auch die Form dieſer Lieder ſie als liturgiſche zeigt (S. 55). Das iſt Alles ganz richtig, aber in der Macc.-Zeit war dieſer Gedanke noch lebendiger geworden und auch das liturgiſche Bedürfniß vorhanden. In gleicher Weiſe wird aus 105 die Gleichzeitigkeit von 102—104 und 106—109 erwieſen. Ja 104—107 ſollen ſogar eine Tetralogie bilden. Doch Hypotheſe auf Hypotheſe giebt noch immer keinen Beweis. Und eben darin erblicken wir einen Hauptfehler des vorliegenden Werkes, daß immer wieder außer Acht gelaſſen wird, wie die jetzige Anordnung der Lieder uns höchſtens die Anſicht der Diaskeuaſten über dieſelbe, nie aber die hiſtoriſche Reihenfolge giebt. Manchmal wird das von Herrn E. ſelbſt hervorgehoben, aber faktiſch wird es nie beachtet. — Ψ 105 ſoll erſt um 400—350 v. Chr. gedichtet worden ſein, und trotzdem iſt er ſofort in den Cultus aufgenommen worden? Ei, Herr E., da könnten ja auch zur Macc.-Zeit Lieder für den Tempeldienſt direkt gedichtet worden ſein? Daß aber alle dieſe Lieder einer Zeit angehören, ſoll außerdem durch die Gemeinſamkeit von 102 und 109 erwieſen werden. Dieſe nun beſteht in „nationalem Schmerze" und „herznagendem Kummer"; „in beiden der abgehärmte Leib, das Bild der unſtäten Heimathloſigkeit, die elegiſche Stimmung, der das Leben כצל נטוי erſcheint". Das iſt aber wieder Alles ſo allgemein menſchlich, daß noch heutzutage ein Dichtergemüth, auch ohne Kenntniß der Pſalmen, ſo empfinden dürfte! Die zur triumphirenden Siegesfreudigkeit ſich ſteigernde „Zuverſicht auf des Ewigen Kraft" wiederum muß ſich bei jedem jüdiſchen Dichter finden, da das Grundzug des jüd. Glaubens iſt. Daß Jeſ. 59, 17 nachgeahmt iſt, beweiſt Nichts für die Zeit, daß מעט, wie in Kohel. flectirt wird, könnte uns nur veranlaſſen, eine möglichſt ſpäte Abfaſſung anzunehmen. — Abſchnitt IV (S. 60—65). „Innere Zeugniſſe für das Vorhandenſein des 5theiligen Pſalterium zur Zeit der Chronik", liefert den Beweis, daß der Chroniſt die Doxologien ſchon als Beſtandtheile der Lieder angeſehen, alſo ſchon lange nach der Redaktion gelebt habe. Dagegen führen wir Delitzſch an, der es zugiebt, daß auch nach Schluß des Canon Einſchaltungen möglich geweſen ſeien [1]). Daß der Chroniſt aber auch das 5. Buch gekannt, dafür folgen die Belege in Abſchnitt V (S. 66—76). Wir geſtehen es gern zu, daß Ψ 132 von II. Chr. 6, 41 benutzt worden, da die Stufengeſänge überhaupt nach-

[1]) Herzog, Encyclop. Pſalmen S. 273.

exilisch sind [1]). Die Erklärung von V. 6: „Wir hörten, sie (ארון fem. = I. Sam. 4, 17) sei in Ephrath (Stamm Ephraim) und haben sie gefunden in Kirjath-Jearim (= שדי יער) erscheint befriedigend. Aus אוניך קשבות 130, 2 (= II. Chr. 6, 40, während Nehem. 1, 6 קשבת) wird mit Delitzsch und Hupfeld eine theilweise Benutzung auch dieses Ψ durch den Chron. gefolgert. Daß aber damit erwiesen sei, 130 und 132 hätten schon damals sich so nahe gestanden, als heute, ist jedenfalls etwas zu vorschnell geschlossen. Denn wenn nicht andere Gründe für das damalige Vorhandensein von 130 sprächen, wäre selbst dafür קשבות kein ausreichender Belag. Und näher als 132, 10, 12 lag dem Chron. (I, 17, 13) doch II. Sam. 7, 13! Aus allen angeführten Aehnlichkeiten ergiebt sich höchstens eine Bekanntschaft des Chron. und vielleicht auch Esra's mit einzelnen im 5. Buche enthaltenen Ψ, nicht mit dem ganzen Buche in seiner jetzigen Gestalt!

Im VI. Abschnitte (S. 76—119) soll der positive Nachweis des Zeitalters, der einzelnen Lieder und Liedergruppen in den jüngsten Psalmensammlungen beigebracht werden. Natürlich stützt sich die ganze Beweisführung darauf, daß Ψ 115, 116, (118), 120, 130, 132, 136, 142 von Jona, Esra oder dem Chron. benutzt worden, also älter als diese seien, und daß sie nun mit den Nachbarliedern in Context ständen. Das fünfte Buch sei aus Einzelsammlungen entstanden, sodaß jedenfalls Ψ 111—118, 146—150 und die ziemlich in der Mitte stehenden 135, 136 planmäßig von einem Diaskeuasten so gestellt, und sie theils durch Hallelujah, theils durch Hodu als Liturgien der spätesten Zeit gekennzeichnet habe. Das aramäische Colorit und die gedehnte oder aufgelöste Sprachform beweist jüngeres Zeitalter, worauf auch die Anwendung des Akrostich hinweise (111, 112). 135 sei jedenfalls jünger als 115, da er noch „das Haus Levi" hinzufüge. Aehnliche Redewendungen in ihnen beweisen die Gleichzeitigkeit (?), wie בטח בנדיבים 118 und 146; 111 und 145 sollen auf 86 zurückgreifen wegen חנון ורחום. Warum denn nicht lieber auf Joel 2, 13 oder besser Exod. 34, 6, wenn schon auch dafür eine Belegstelle gefunden werden muß? Nachdem recht gründlich ausgeführt worden, daß 111, 112, 116, 135 (der schon 115 benutzt habe und wieder Quelle für 136 geworden sei [?]) 140, 143 und

---

[1]) Graetz' „Auszug aus Babylonien" l. l.

besonders 119 Zeichen einer sehr späten Zeit an sich tragen, beginnt die eigentliche Zeitbestimmung (S. 89), Ψ 113, 128 und 114 seien vor Erbauung des zweiten Tempels gedichtet, und daher stamme die Schilderung des Familienglückes in den beiden ersten, weil Haggai 1, 4 es tadelt, daß sie ihre Häuser geschmückt, und nicht an den Tempelbau gedacht hätten!? [1]) 114 scheint uns eher ein Proömium zu 115 (wie es **LXX** hat) zu sein, und dann sind beide in einer Zeit der Noth gedichtet, und zwar zur Peßachzeit [2]) oder als Festlied dazu vom Diaskeuasten gehalten worden. 138 wird auch von Herrn E., wie wohl allgemein, auf Serubabel bezogen, nur vermissen wir die Hinweisung, daß er wohl bei Beginn der inneren Streitigkeiten entstanden sei. 137 wird in dieselbe Zeit gesetzt [3]). Ψ 115—118, 135, 136, 146—149 sollen sich alle „um den Tempel drehen"; und zwar 115 in der Zeit, da auf der Samaritaner Betreiben der Tempelbau untersagt wurde. Für die Uebersetzung der יראי ה׳ mit Proselyten wäre Raschi wohl eine bessere Stütze, als die Apostelgeschichte. Auf diese Zeit paßt aber die Entgegensetzung der Götzen durchaus nicht, da weder Samaritaner noch Perser eigentliche Götzendiener waren. Ψ 116 ist natürlich, denn Reihenfolge muß stattfinden, (eine Anschauung, welche der so bekämpften Hitzig'schen vollständig entspricht) der Dank für die in 115 ausgesprochene Bitte, nachdem Darius den Tempelbau gestattet hatte. Darauf soll בחצרות hinweisen. Das sagt aber nur, daß der das Opfer Bringende kein Priester war. So steht auch hier der Macc.-Zeit Nichts entgegen. Vollkommen unerklärlich aber bleibt es uns, wie Ψ 117 (S. 90) das Entwickelungsstadium angeben soll, „wo sich der religiöse Geist von den Schranken des Partikularismus loszulösen und universalistischeren Schwung zu nehmen beginnt", was zugleich die Vollendung des Tempels bezeichne. Dagegen ist 118 sicherlich „ein Festhymnus". Aber kein Zug findet sich darin, der entscheidend für Serubabel oder für die Weihe unter Juda spräche; denn daß die Anführung im I. Macc. 4, 24 sich durch ὅτι als Citat giebt, beweiset Nichts für ältere Abfassung (s. o. S. 43).

Die Ps. 111, 112 und 145 werden einem zu Nehem. Zeit lebenden Dichter zugeschrieben wegen ihrer sprachlichen Verwandtschaft, der Ausprägung ähnlicher kulturhistorischer Zustände, sowie weil der Schluß v. 111 das

---

[1]) Cfr. dagegen Graetz l. c.
[2]) **Ewald, Psalmen.**
[3]) Graetz l. c.

Schibbolet „der Lebensphilosophie jener Esra-Neh.-Zeit, in welcher sich für die die חכמה suchende Forschung eine neue Schulsprache zu bilden begann, wie das Buch Kohelet zeigt", enthält. Die ersten beiden Beweise sind, gelind gesagt, sehr schwach; in Betreff des dritten wollen wir das Endresultat der Forschung über die Abfassung von Kohelet abwarten und verweisen für jetzt auf den einschlagenden Artikel des Herrn Redacteurs dieser Zeitschrift [1]). Die sogenannte „Nehemianische religiöse Anschauung" von יראת ה' hat nicht allein ψ 111, sondern schon Joseph, sowie Deuteron. 10, 12. Von Jona sehen wir ab, da die zwei Angeführten wohl etwas älter sind! Daß in ψ 112 (S. 100) eine bestimmte Persönlichkeit geschildert werde, was auch in אשת חיל Prov. 31, 10 der Fall sei, und daß dies Nehemia selbst wäre, gehört zu den besser begründeten Vermuthungen. Die sprachlichen Berührungen des ψ 145 mit den früheren können, da sie jüngern Charakters sind, für jede Zeit nach Esra beweisen; auch die dichterische Anschauung von Gottes Größe in seinen Werken, seinen Wunderthaten, Majestät, Gerechtigkeit ist eine allen Zeiten gemeinsame. Der eingestandenermaßen sehr junge ψ 119 bewegt Herrn E. zu dem Zugeständnisse (S. 101), daß sein Inhalt „zwar auch Grundzüge der Macc.-Zeit", jedoch „auch schon der Ausgänge der persischen Oberherrschaft" in sich berge. Natürlich hilft hier wieder das „ziemlich gleichzeitige Kohelet" aus. Doch hat die Ansetzung nach der Empörung gegen Ochus so viel oder so wenig gegen sich, als eine etwa nach dem Zuge des Ptolemäus gegen Jerusalem. Für שיר המעלות wird (S. 103) nach Gesenius die gekünstelte Erklärung gegeben, daß es „den stufenweise fortschreitenden Gedankenrythmus" bezeichne, was Herr E. durch eigene Zuthat noch überbietet, indem er „ein stufenweises Aufsteigen in der Einordnung von je 4, 5 und 6 Liedern in die 3 Hauptzeitsphären: Exilesendschaft, Heimkehr und Wiederanbau", also „eine 4stufige Liedergruppe" darin erblickt. Thenius' annähernd richtige Erklärung „Stationenlieder" wird verworfen, da מעלות nicht Stationen bedeute [2]). Auch ψ 140 bis 143 werden einem Dichter zugeschrieben. Mit Recht werden sie als nicht davidisch oder David nachgedichtet, sondern nur als von Diaskeuasten dafür angesehen, bezeichnet. Dagegen steht die sprachliche und gedankliche Vergleichung mit Prov. auf sehr schwachen Füßen, und ebenso das Re-

[1]) Diese Zeitschrift, Jahrgang 1869.

[2]) Ein solches Verfahren ist hinreichend gewürdigt d. Z., Jahrg. 1869, S. 253, Anm., woselbst auch das Nähere über diese Liedergruppe.

ſultat, die Anſetzung von Manaſſe — 588. Dafür ſpricht nur, daß das jüngſte Stück Threni K. 3, V. 6 = 143 V. 3c. Ψ 110 (S. 113) wird, obſchon jüngere Sprachformen darin erſcheinen, als davidiſch erklärt wegen der „urwüchſigen Kraft und Gedankenfülle, die noch keine Verfallzeit der Poeſie bekundet"; obſchon S. 112 auf eine „Nachblüthe der althebräiſchen Poeſie" unter Joſaphat und Chiskija hingewieſen worden iſt. Ebenſo wenig entſcheidend ſind die hiſtoriſchen Belege, daß nämlich noch kein Widerſtreit zwiſchen geiſtlicher und weltlicher Macht, „ſondern die alte davib. Königsherrlichkeit mit dem Prieſterthume zum heiligen Bunde ſich vermählt". Der Dichter ſei Nathan, da נאם einen Propheten anzeige, der geſchilderte Moment aber der, wie David bei Uebertragung der Lade ſelbſt (?) opferte — das bedeutet doch ויזבח nicht, cfr. ויזבח שלמה I, K. 8, 43. — Mit „der prieſterlichen Waltung des Königs" iſt es ſomit nicht weit her. Und auch die Erklärung von ארץ רבה mit „Ammoniterland" wegen des Namens der Hauptſtadt ſteht weit hinter Olshauſens ארץ רחבה zurück. Da paßt die Vereinigung prieſterlicher und königlicher Funktionen beſſer auf die Hasmonäer, und der Einwand, daß dieſe zuerſt כהן und dann Könige geworden, beſagt Nichts, da hier כהן „Hoherprieſter" bedeutet.

Die im VII. Abſchnitte (S. 120—139) beigebrachten „äußern Zeugniſſe gegen angebliche Macc.-Pſalmen" beginnen mit ſprachlichen Aehnlichkeiten in Kohelet, die wir als für Macc.-Pſalmen ſprechend, füglich übergehen. Die Anklänge im Buche Baruch können bei der unbeſtimmten Abfaſſungs- reſp. Ueberſetzungszeit deſſelben Nichts beweiſen. — Für כימי השמים hätte Herr E. jedoch eher auf Deuteron. 11, 20, denn auf ψ 89, 30 verweiſen ſollen! Auch iſt eine ganze Anzahl gewöhnlicher Redewendungen dabei aufgezählt. Schwerer in's Gewicht fiele, daß in den Macc. ψ keine auffallende Aehnlichkeit mit Daniel ſich findet, wenn nicht Daniel, um als prophetiſche Viſion aus früheren Zeiten auftreten zu können, ſich in ein archaiſtiſches und fremdartiges Gewand hätte hüllen müſſen. Das erſte der „textkritiſchen Zeugniſſe", daß die Entſtellung des Textes bei junger Abfaſſungszeit unerklärlich wäre (S. 124), ſpricht nur gegen Hitzig, nicht aber gegen die Einſchaltung einiger jüngerer Lieder. „Gegen das Zeugniß des Sirachiden ſpricht der, von Herrn E. ſo vornehm abgethane, ſchon von Frankel [1]) erhobene, von Olshauſen [2]) wie-

[1]) Vorſtudien S. 22, Anm.
[2]) Pſalmen-Einleitung.

derholte Einwand der Unechtheit des Prologes, wozu noch die Undeutlichkeit der beregten Stelle tritt; sowie ferner, daß Reminiscenzen aus der **LXX** nur für eine Ueberarbeitung des Sirach sprechen [1]). Aehnlich steht es mit den Beweisen aus der **LXX**, da die Zeit der Psalmenübersetzung ganz unbestimmt, frühestens in die Macc.-Zeit zu setzen wäre, wenn nicht die Unkenntniß der musikalischen Kunstausdrücke zu noch späterer Annahme zwänge. Auch die Uebersetzung des **I.** Macc. liefert keine Stütze, da die Hypothese, die Uebersetzung sei der Abfassung bald gefolgt, völlig haltlos ist. Das Zeugniß der Psalmenbeischriften giebt doch nur die individuelle Ansicht der verschiedenen Diaskeuasten oder gar des letzten Sammlers — deren Zeit ist ja eben strittig! Als Ergebniß des ganzen Werkes stellt sich so nur die längstvollzogene Widerlegung der Hitzig'schen Ansicht, daß der Grundstock des Psalters macc. sei, heraus. Dagegen würde die Annahme (S. 138), daß Juda (v. **II.** Macc.) sich Verdienste um die Wiedersammlung der zerstreuten, schon im 4. Jahrhundert geschlossenen Schriften — der wir nicht beitreten — erworben habe, nur das Hinzutreten macc. Lieder wahrscheinlicher machen; wie auch die rituelle Bestimmung der Sammlung keinen festen Abschluß erheischte, was die Entfernung des ψ 44 aus dem Cultus (s. o. S.) deutlich macht. — Uns bleiben noch immer wenigstens ψ 44, 74, 79, 80, 83, 110, 118, 148, 149 Lieder der Makkabäerzeit, und bedauern wir es herzlich, daß die Resultate der besprochenen Schrift in so geringem Maße dem Fleiße des Herrn Verfassers entsprechen.

A.

---

[1]) Frankel l. l. Es ist überhaupt sehr zu bedauern, daß Herr E. weder dieses Werk, noch den „Einfluß der paläst. Exegese" desselben Verfassers benutzt hat.

Analekten.

Die Schilderung Suetons vom Kaiser Titus, daß dieser die Liebe und die Wonne des menschlichen Geschlechtes gewesen, obwohl er als Privatmann und Mitregent seines Vaters verhaßt war und öffentlichem Tadel unterlag, diese Schilderung enthält einen psychologischen Widerspruch. Als Prinz und Mitregent die Nächte in brutalen Orgien gleich Caligula und Nero zubringen, Geldpressereien fast noch unverschämter als sein Vater Vespasian treiben, jeden Verdächtigen durch Polizeispione im Theater oder Lager summarisch hinrichten lassen, und dann als Kaiser: amici, diem perdidi zu sagen, wenn er an dem Tage nicht irgend einen Akt der Tugend und der Wohlthätigkeit ausgeübt hat, mit einem Worte als Prinz ein so verworfener blutdurstiger Wüstling sein, daß man von ihm bei der Thronbesteigung einen zweiten Nero prognosticirte (propolam alium Neronem et opinabantur et praedicabant), so daß man ihn als Vatermörder betrachtete, und hinterher ein Ideal eines fleckenlosen Kaisers sein, läßt sich logisch nicht zusammenreimen. Denn Titus war beinahe 40 Jahre alt, als er den Kaiserthron bestieg, in einem Alter, in dem üble Neigungen und Laster einen chronischen Charakter anzunehmen pflegen und nicht so leicht abgeschüttelt werden können.

Die bisherige Geschichtsschreibung hat sich an die Schilderung des Titus, als „Wonne des Menschengeschlechts" und an die Phrase: „ich habe einen Tag verloren" gehalten und die Blut- und Schandflecken in seinem Leben übersehen. Und wenn die talmudischen Traditionen ihn genannt haben Titus ha-Rascha, so hat man über ihre Bornirtheit gelacht. Ein tiefblickender französischer Geschichtsschreiber hat indeß das Urtheil der Talmudisten über Titus zu Ehren gebracht. Mr. Beulé, dessen Auge an dem Cäsarismus des heutigen Frankreich geübt, den römischen Cäsarismus in seiner ganzen plastischen Scheußlichkeit reconstruirt hat, läßt Titus in einer ganz anderen Beleuchtung erblicken, als die vulgäre Vorstellung ihn sich bisher gedacht hat (Revue des deux mondes 1869, p. 674 fg.: le veritable Titus):

„Es ist klar, daß Titus (bei seinem Regierungsantritte) eine Maske weggeworfen oder eine vorgenommen hat; entweder waren seine Laster be-

rechnet gewesen oder seine guten Eigenschaften erheuchelt. Welche von den beiden Personen ist der Natur angemessen? Das ist das Räthsel". Aus verblaßten Zügen bei Titus' Biographen und aus den Lineamenten seiner Statuen und Modelle las Mr. Beulé den wahren Charakter desselben heraus: daß Titus ein vollendeter Heuchler war. „Aus Ehrgeiz hat Titus für einige Zeit, seine angeborenen Eigenschaften zurückdrängend, die entgegengesetzten Laster entwickelt oder affektirt". Er wollte den Augustus spielen, der, nachdem er bis an die Knöchel in Blut gewatet hatte, die Maske des guten Regenten vornahm.

Mr. Beulé weist unwiderleglich nach, daß Titus seinen trägen Vater gedrängt hat, den Kaisertitel anzunehmen, und daß er sich zu diesem Zwecke der unsaubersten Mittel bediente. Seine kaligraphische Fertigkeit diente ihm dazu, Briefe und Urkunden zu fälschen. Da Vespasian als bornirter Römer abergläubisch war, ließ Titus von Josephus und Anderen Scenen improvisiren, worin Jener als einstiger Kaiser begrüßt wurde. — Selbst Titus Liebelei mit der schönen jüdischen Prinzessin, die zehn Jahre älter als er war, stellt Mr. Beulé als Maskerade dar, die seinem Ehrgeize dienen sollte. Und als er sie nicht mehr ausnutzen konnte und einen Bruch herbeiwünschte, trieb er die Heuchelei so weit, daß es scheinen sollte, er scheide mit gebrochenem Herzen von ihr. Zum Beweis dafür hätte Beulé anführen können, daß Berenice, sobald Titus Alleinherrscher geworden war, zum zweiten Male nach Rom gekommen ist, um ihn an seine Versicherungen der Treue zu erinnern; aber er mochte nichts von ihr wissen (Dio Cassius 66, 18). Die Scene, welche der Talmud schildert, wie Titus eine Buhlerin (Berenice) in das Allerheiligste des Tempels von Jerusalem bringt, ist, wenn auch nicht wahr, so doch gut erfunden. Ein Wollüstling blieb Titus auch während seiner Alleinherrschaft. Er trieb mit seiner eigenen Schwägerin Ehebruch. Und in seiner letzten Stunde bereuete er nur eins, daß er seinen Bruder nicht habe hinrichten lassen, wie man es richtig deutete. Das war der „wahre Titus".

Jüdisch-theologisches Seminar.

Das diesjährige Programm des jüdisch-theologischen Seminars enthält folgende Thatsachen, welche registrirt zu werden verdienen.

„Das Seminar begehet die sechszehnte, an das Andenken seines Stifters, des sel. Commercienrathes Jonas Fränckel, anknüpfende Gedächtnißfeier. Das Streben des Seminars, eine Pflanzstätte für das gründliche Studium der Wissenschaft des Judenthums zu bilden, und dauernde Liebe zu ihr im Geiste seiner Hörer anzufachen, fand einen schönen Lohn in dem im J. 1868 von den einstigen nunmehr größtentheils als Rabbiner fungirenden Hörern gestifteten jüd.-theologischen Verein. Dieser Verein, dem sich mehrfach andere gelehrte Rabbiner anschlossen und der gegenwärtig an fünfzig Mitglieder zählt, setzt sich zum eigentlichen Ziele in jährlichen Zusammenkünften, theils durch Vorträge, theils durch sonstige mündliche Mittheilung Gegenstände der jüd. Wissenschaft zu besprechen und sie in lebendigem Gedankenaustausch nach ihren verschiedenen Richtungen und Verzweigungen zu fördern. — Einen nicht minder befriedigenden Lohn seiner Bestrebungen erblickt das Seminar in den in der Berufung seiner Hörer sich kundgebenden Zeichen des ehrenden Vertrauens der Gemeinden. Herr **Dr.** J. Horowitz, Rabbiner zu Märkisch-Friedland, wurde als Oberrabbiner der israel. Gemeinde zu Crefeld und des dortigen, etwa vierzig Gemeinden umfassenden Sprengels berufen; Herr **Dr.** M. Güdemann, Prediger der israel. Gemeinde zu Wien, wurde von dem dortigen Cultusvorstand definitiv zum Rabbiner der Gemeinde ernannt. Herr **Dr.** M. Zuckermandl, Rabbiner zu Gnesen, wurde in gleicher Eigenschaft nach Märkisch-Friedland berufen. Herr **Dr.** H. Groß aus Szenitz wurde als Rabbiner der Gemeinde in Groß-Strehlitz berufen. Herr **Dr.** Th. Kroner aus Glatz wurde zum Director des israel. Lehrer-Seminars zu Münster ernannt.

An dem herannahenden Stiftungstage werden die Herren **Dr.** D. Gerson aus Kozmin, **Dr.** N. Glaser aus Nicolsburg, **Dr.** J. Guttmann aus Beuthen O/S. und **Dr.** G. Perlitz aus Smichow bei Prag entlassen werden.

Ueber das zu Ende gehende Schuljahr ist ferner zu berichten:

An dem Seminar wirkten außer dem Unterzeichneten die Lehrer DDr. H. Graetz, B. Zuckermann, J. Freudenthal, D. Rosin.

Es hielten Vorlesungen in den

theologischen Disciplinen

Abtheilung I:

Der Unterzeichnete: Talmud statarisch: Tractat Ketubot von fol. 70 bis Ende. Tractat Jabamot von fol. 87—110. — Talmud cursorisch: Tractat Succa von fol. 19 bis Ende. Tractat Gittin fol. 1—22. — Ueber die älteren griechischen und aramäischen Uebersetzer der heil. Schrift: Septuaginta. — Einleitung in die Mischna. — Gaonäische Literatur: von R. Schischna bis R. Haï. — Schriftliche Ausarbeitung tiefer liegenden talmud. Themata.

Dr. Graetz: Exegese: Einleitung in die h. Schrift; Pentateuch mit dem Commentar des R. Samuel b. Meïr: Genesis Fortsetzung, Exodus und einen großen Theil von Levit.; Psalmen 1—48, Jesaias 1—44. Fortsetzung der exegetischen Uebungen im ersten Coetus, Ausarbeitungen und Vorträge nach gegebenen Themata. — Jüdische Geschichte verbunden mit Literaturgeschichte vom Untergange des jüdischen Staates durch Titus bis zur Entstehung des Karäismus. Fortsetzung der historischen Uebungen im ersten Coetus, Ausarbeitungen und Vorträge nach gegebenen Themata; Lectüre von Geschichtsquellen.

Dr. Zuckermann: Ueber jüdische Chronologie und jüdischen Kalender.

Dr. Freudenthal: Geschichte der jüdisch-hellenistischen Religionsphilosophie. — Lectüre von **Philo's de mundi opificio**. — Aristoteles' Metaphysik, Buch L mit dem blos hebräisch erhaltenen, ungedruckten Commentar des Themistius (Privatissimum). — Geschichte der jüdischen Religionsphilosophie im Mittelalter. — Lectüre von Saadia's Emunot w'Deot.

Dr. Rosin: Homiletische Uebungen. — Exegetische Literatur. Lectüre der älteren Versionen und Commentare zu ausgewählten Stücken der Genesis von Cap. 20 an und Exodus Cap. 1—15.

Abtheilung II:

Dr. Graetz: Talmud Schebuot von Fol. 36 bis zu Ende. Beza vollständig.

Dr. Freudenthal: Bibelexegese: Ausgewählte Psalmen. Prov. c. 1—8.

Dr. Rosin: Hebräische Grammatik: Syntax, erster Theil. Wöchentlich schriftliche Uebungen.

Ferner ertheilten den

Gymnasial-Unterricht

den jüngeren Seminaristen, welche die Reife für die Universität noch nicht erlangt haben:

In der ersten Klasse.

Dr. Zuckermann: Trigonometrische Aufgaben. — Stereometrie: Von der Lage gerader Linien gegen Ebenen und gegen einander, von der Lage der Ebenen gegen einander, von den polyedrischen und krummflächigen Körpern. — Arithmetik: Gleichungen des zweiten Grades mit mehreren Unbekannten, arithmetische und geometrische Progressionen. — Physik: Optik, Magnetismus und Electricität.

Dr. Freudenthal: Griechisch: Herodot **II**, 1—100. Grammatik: Syntax. Alle 14 Tage Exercitien und Extemporalien. — Latein: Horaz, ausgewählte Oden und Satiren. — Geschichte Griechenlands von den ältesten Zeiten bis zum Ende des peloponnesischen Krieges. Griechische Literaturgeschichte.

Dr. Rosin: Griechisch: Sophokles, Elektra und König Oedipus. — Homer, Ilias, Buch **XIII—XVI**. — Latein: Tacitus, **Histor. lib. I. — Cicero, In Verrem accus. lib. V.** — Lateinische Stilübungen (Lat. Aufsätze und Exercitien). — Deutsch: Stil- und Redeübungen. — Lectüre aus Lessing.

In der zweiten Klasse.

Dr. Zuckermann: Geometrie: Wiederholung der Planimetrie. — Goniometrie und Auflösung der rechtwinkligen und gleichschenkligen Triangel nebst Aufgaben. — Arithmetik: Gleichungen des ersten Grades mit einer und mehreren Unbekannten und Gleichungen des zweiten Grades. — Physik: Optik, Magnetismus und Electricität.

Dr. Freudenthal: Griechisch: Xenophon, Memorabilien Buch **I.** Plutarch, Leben Agis **c. 1—12.** — Grammatik: Lehre vom Verbum und Einzelnes aus der Syntax. Alle 14 Tage Exercitien und Extemporalien. — Latein: Virgil, Aeneis **VI**, 336 bis Ende. Ovid, Metamorphosen **I**, 1—400. — Geschichte des Mittelalters und der Reformation.

Dr. Rosin: Griechisch: Homer, Odyssee **lib. XXIV** und **lib. I—IX.** — Latein: **Cicero, De imperio Cn. Pompeji cap.** 13 bis Ende; **Divinatio in Q. Caecilium; In Catilinam or. I.** — Exercitien

und Extemporalien. — Deutsch: Schiller, Wilhelm Tell; Göthe, Tasso; Lessing, Minna von Barnhelm. — Monatlich ein Aufsatz. Uebungen im freien Sprechen.

Cantor Berthold leitet den Gesangunterricht.

Das Seminar zählt vierundfünfzig Hörer. Namen und Vaterland bringt das Verzeichniß zu Ende des Berichts. — In diesem Jahre wurde zur Erlangung des Lehmann'schen Prämienpreises folgende Preisaufgabe gestellt:

„Die Weise der Umschreibung der Anthropomorphien und Anthro-
„popathien bei Onkelos und den andern Targumim mit besonderer
„Berücksichtigung der Ausdrücke שכינתא, יקרא, ממרא."

Es liefen mehrere Arbeiten ein, unter denen einer der Preis, zweien das Accessit zuerkannt wurde. Die diesen Arbeiten beigegebenen versiegelten Zettel werden bei der am 27. Januar stattfindenden Feier eröffnet und die Namen verlesen werden. — Das Seminar beging am 27. Juli die statutenmäßige Gedächtnißfeier des Stifters der Anstalt, des königl. Commercienrathes Jonas Fränkel. — Am 22. März, als dem Geburtstage Sr. Majestät des Königs, wurde ein feierlicher Gottesdienst in der Seminarsynagoge abgehalten.

Die Anstalt spricht ihren Dank für manche ihr gewordenen Beweise des Wohlwollens und der ehrenden Theilnahme aus. — Der Partikulier Hr. Heymann Alexander hier, übergab dem Seminar eine Stipendienstiftung von 1000 Gulden österr. Silberrente. — Herr Albert A. Katz in Görlitz eine Stipendienstiftung von 100 Thalern.

Das Verzeichniß der Hörer giebt folgende statistische Uebersicht: 20 welche den Doctorgrad erlangt haben, 24 Studenten, welche zugleich die Vorlesungen der Universität hören, 10 Präparanten. — Den Ländern nach ist das Verhältniß der Zuhörer folgendes: 24 aus der österreichisch-ungarischen Monarchie, 18 Preußen, 12 Süddeutsche.

Die Herren Mitarbeiter ersuche ich im Interesse der Augen der Setzer leserliches Manuscript zu liefern. **R.**

Abhandlungen.

Beleuchtung einiger Stellen in Exodus 3, 1—15, 22.

Unter den inneren Ursachen, die das Verständniß der Bibel so sehr erschweren, nimmt die Fremdartigkeit ihrer Darstellungsmethode die erste Stelle ein. Ihr ist es womöglich zuzuschreiben, daß die entgegengesetztesten exegetischen Richtungen in allem Ernste auf Objectivität Anspruch machen. Wer auf Klarheit und Zusammenhang des Gelesenen sieht, findet sich beim Ueberblicke über manche biblische, und besonders pentateuchische, Partie in der größten Verlegenheit; es ist ihm zu Muthe, als wenn er sich in einem Labyrinth befände. Der religiöse Standpunkt oder der wissenschaftliche Entwickelungsgrad des jedesmaligen Lesers entscheidet dann über den einzuschlagenden Weg, um in dieses Chaos Ordnung zu bringen. Und so kommt es, daß der mittelalterliche Darschan und der extravagante Bibelkritiker eben so gut ihr Spinngewebe als mathematische Wahrheit betrachten, als der verflachende Rationalist und der eingefleischte Mystiker mit der größten Verachtung auf jede andere Auffassung niedersehen. Eine voraussetzungslose, vorurtheilsfreie und besonnene Exegese aber kann in den häufigen Wiederholungen, den vielen Lücken, dem plötzlichen Abbrechen und Zerreißen des historischen Fadens nicht chaotische Symptome, sondern Aeußerungsweisen einer Darstellungsmethode erblicken, die zwar anderen, ganz fremdartigen,

aber immerhin festen Gesetzen folgt. Eine genau beobachtende, ernst und sorgfältig prüfende Untersuchung entdeckt leicht den consequenten, allgemeinen Charakterzug dieser Darstellungweise. Das betrachtende, erklärende, erläuternde und orientirende Moment der Darstellung löst sich ganz in dem erzählenden auf; mit anderen Worten: das Subjekt geht, natürlich nur scheinbar, in dem Objekte ganz auf; Fakta treten an die Stelle von Urtheilen. Das Vorhandensein dieser merkwürdigen Erscheinung wurde schon sehr frühe geahnt. Ja, einige spanische und französische Exegeten aus der Blüthezeit der älteren jüdischen Exegese haben selbst einige Aeußerungsweisen dieser eigenthümlichen Methode entdeckt. Darauf aber beschränkte man sich; die Bethätigung dieses Gesetzes in ihrem ganzen Umfange wurde nicht bemerkt. Das Wesen derselben, die wirkende Ursache dieser Aeußerungsweisen, konnte daher kein Gegenstand der Untersuchung sein. Und doch ist die richtige und genaue Kenntniß derselben für die Exegese eine Lebensfrage. Es ist daher für dieselbe von der größten Wichtigkeit, dieser Methode Schritt für Schritt nachzugehen, jede ihrer Bewegungen und Wendungen einer Untersuchung zu unterwerfen. Eine auf diese Weise unverdrossen fortgesetzte Arbeit muß am Ende ihr Ziel, die Ergründung des Wesens und die Ermittelung von dessen Gesetzen, erreichen. Die richtige Benutzung der vielen vortrefflichen Bemerkungen, die man bei Nachmani (Ramban) nach dieser Seite hin findet, kann eine solche Arbeit ungemein fördern. Man stehe nicht überrascht, daß nicht Samuel ben Meïr oder, was man am ehesten erwarten möchte, Ibn Esra, sondern der halb mystische, halb gemüthlich gläubige Nachmanides als der zuverlässige Wegweiser bezeichnet wird.

Gewiß haben Jene große, Ibn Esra selbst bleibende Verdienste um die Exegese. Faßt man aber die gedachte Seite der Exegese in's Auge, so haben dieselben, besonders Samuel ben Meïr, keineswegs viel geleistet. Es ist wahr, Samuel ben Meïr hat, wie der häufig von ihm angewandte Satz כמו וזהם הוא אבי כנען

zeigt, einen Zug dieser Methode richtig gefaßt. Auch begegnet man sonst in seinem Pentateuch-Commentar seinen Bemerkungen, die von seinem richtigen Blicke in manche andere derartige Züge Zeugniß ablegen. Aber seine allzugroße Nüchternheit verhinderte ihn, bis zu dem gemeinsamen Ursprung der wahrgenommenen Züge vorzudringen. Dieselben blieben für ihn unzusammenhängende Erscheinungen; ihre eigentliche Bedeutung war ihm unverständlich. Ibn Esra's kritischer Blick war freilich unendlich umfassender und tiefer. Seine so geheimnißvoll thuende Aeußerung ואם תבין סוד השנם עשר גם והבנעני וכו', die ihn, vielleicht gegen seinen Willen, zum Vater der neuen Bibelkritik gemacht hat, charakterisirt am besten den großen Abstand zwischen ihm und dem letztgenannten. Doch waren seine kritischen Leistungen mehr das Produkt eines genialen kritischen Sinnes, als des in seinen Gegenstand sich ganz vertiefenden, ruhigen Blickes. Alle seine mustergültigen exegetischen Bemerkungen verrathen mehr richtigen Takt, als Methode und Fleiß, eine Erscheinung, in der sich so recht deutlich das ganze Wesen Ibn Esra's abspiegelt. Einem Manne von solchen Anlagen konnte wohl die Bedeutung solcher Stellen nicht entgehen, an denen das erzählende Subjekt aus dem Flusse der Ereignisse plötzlich auftaucht, um bald wieder zu verschwinden. Das, was der gewöhnliche Leser gar nicht, und der Forscher nur mit Mühe entdeckt, war Ibn Esra beim ersten Blicke kenntlich. Aber solche Stellen, an denen die Gedanken des Berichterstatters bis zur Unkenntlichkeit in die Ereignisse eingewebt sind, konnten unmöglich die Aufmerksamkeit dieses Ungeduldigen und Hastigen fesseln. Da nun die völlige Ergründung vieler der erstgenannten Stellen die Erkennung der Bedeutung der letzterwähnten bedingt, so kam Ibn Esra mitunter auch da, wo sein glücklicher Takt ihn den allgemeinen Charakter des Objekts erkennen ließ, hinsichtlich des eigentlichen Wesens zu verkehrten Ansichten. Manche Stelle, die man, wenn man nicht weiter als er geht, sich nur als eine

Interpolation zurecht legen kann, ist in der That nichts weniger als dieses. Ibn Esra's Naturell verhinderte ihn, die Vortheile seines genialen Blickes zu verfolgen. In Nachmanides hingegen vereinigte sich Alles, um ihn zum tiefsinnigen Exegeten erster Größe zu machen. Er besaß zwar keine geniale Anlagen; man vermißt bei ihm die blitzschnelle Fassungskraft eines Ibn Esra. Aber an kritischem Takte gebricht es ihm nicht; er darf sich in dieser Beziehung dreist mit Jenem messen. Er übertrifft sogar Denselben dadurch, daß er mit dem kritischen Takte eine außerordentliche Ruhe, Tiefe und Klarheit vereinigte. Und so leistete er auf exegetischem Gebiete Großartiges. Daß er nicht die Höhe erreichte, die er hätte erreichen können, lag an der geistigen Strömung seiner Zeit, die der Cultivirung dieser Wissenschaft sehr ungünstig war. Seinen exegetischen Leistungen ist leider die verdiente Aufmerksamkeit nicht zu Theil geworden. Diese Vernachlässigung, so erklärlich sie übrigens auch ist, war nicht zum Vortheile der Exegese. Man würde heute viel weiter sein, wenn man seine Resultate benutzt und die von ihm angebahnte Richtung weiter entwickelt hätte. Nachmanides selbst hat aber am meisten zu dieser Vernachlässigung Anlaß gegeben. In seinem Geiste läuft neben der hellen und nüchternen eine andere Richtung ein, die in einem weniger umfassenden Geiste jene im Keime erstickt haben würde. Dieses merkwürdige freundliche Verhältniß zweier so heterogenen Elemente, taktvolle Beobachtung und deutelnde Mystik, hatte für ihn zwar direkt keine schädlichen Folgen, wohl aber indirekt; denn auch in seinem Pentateuch-Commentar ist dasselbe scharf ausgeprägt; auch hier gehen beide Richtungen Arm in Arm. Und gerade dieser Umstand bewirkt, daß die rein exegetischen Elemente verdunkelt werden und dem Leser unsichtbar sind. Die mystischen Elemente lenken durch ihr in's Auge fallende Aeußere die Aufmerksamkeit des Lesers zuerst auf sich, der dann mit Vorurtheil oder Befangenheit sich einen ganz falschen Begriff von dem Charakter des Ganzen bildet. Es

zeugen aber unzählige, in seinem Commentar zerstreute Bemerkungen, wie sehr er es verstanden hat, in den Geist des Pentateuchs einzudringen, und der Darstellung in ihren verschlungenen Pfaden zu folgen. Seine Blicke sind immer, auch wo sie nicht auf den Grund eindringen, unschätzbare Winke, die den Forscher einer günstigeren Zeitströmung, als die Nachmanidische war, auf den rechten Weg führen. Und so sind sie es auch, die so manche noch herrschende Dunkelheit in der pentateuchischen Partie aufhellen, die wir, zur Ermittelung und Beleuchtung einiger in derselben vorkommenden Stellen, an denen das subjective Element der Berichterstattung verborgen ist, hier untersuchen wollen.

In vier Abschnitten entwickelt der Pentateuch die Befreiungsgeschichte Israels aus der egyptischen Sklaverei. Den ersten Abschnitt bilden die Offenbarung am Horeb, die Mose die Erlösung zur Aufgabe stellt, und die ersten zu diesem Zwecke gethanen, aber erfolglosen Schritte (Exodus K. 3 bis K. 6, 14). Der zweite umfaßt den Befreiungskampf (6, 28—12). Der dritte enthält die Befreiungsmomente (12, 1—42). Der vierte schildert den Zug zum und durch's Schilfmeer (13, 17—15, 22). Diese Abschnitte bilden aber nicht eine ununterbrochen durchlaufende Versreihe, vielmehr sind sie von einander mehr oder weniger scharf abgegrenzt. An zwei Stellen tritt ihre Zusammengehörigkeit durch Einschiebung von nicht direkt zu ihnen gehörigen Stücken ganz zurück; zwischen dem ersten und zweiten Abschnitte begegnet man Mose's und Ahron's Genealogie, und zwischen dem dritten und vierten Bestandtheilen gesetzlichen Inhaltes. Beim Ueberblicke über diese Abschnitte bemerkt man eine sämmtlichen gemeinsame Erscheinung. Die Grenz- oder Uebergangstheile bieten bedeutende Schwierigkeiten. So ist die Bedeutung der letzten vier Verse am Ende des ersten Abschnittes (6, 10—14) äußerst dunkel. Man weiß nicht recht, ob man dieselben als den Schluß des ersten, oder als den Anfang des zweiten Abschnittes betrach-

ten soll. Ihrem Inhalte nach zu urtheilen, sollte man sie für letzteres halten. Das vollständige Mißlingen der bisherigen Schritte mußte Mose den Muth für die Zukunft benehmen. Eine neue Aufforderung zur Lösung seiner Aufgabe, wie sie V. 12 giebt, war daher nothwendig. Hiermit fängt aber der zweite Abschnitt an, da die auf diese Aufforderung folgende Sendung schon in den zweiten Abschnitt fällt. Unerklärlich bleibt es aber dann, daß auf den gegen die erwähnte Aufforderung gemachten Einwand, der Mangel an Beredsamkeit ihn zur gedachten Lösung ungeschickt mache, eine übrigens schon früher entgegengehaltene Entschuldigung, keine entkräftende oder beruhigende Antwort folgt. Die allgemeine und zudem scheinbar so schleppende Mittheilung in V. 13 wird man doch wahrlich nicht als Antwort betrachten. Diese Schwierigkeit ließe sich indeß noch heben. In den letzten zwei Versen dieses Kapitels begegnen wir augenscheinlich derselben Aufforderung und demselben Einwande, die wir in der so eben erwähnten Stelle gesehen haben. Die eben daselbst vermißte Antwort erfolgt hier allerdings. Nur läßt es sich nicht gut voraussetzen, daß derselbe Einwand faktisch dreimal wiederholt worden wäre. Es ließe sich nun leicht hieraus schließen, daß die letzten Verse dieses Kapitels nur ein wiederholter Bericht ein und desselben Faktums seien. Die Veranlassung zu dieser Wiederholung wäre dann in der Einschiebung der Genealogie zu suchen. Es stehen aber dieser Annahme gewichtige Bedenken im Wege. V. 28, in welchem mit so viel Nachdruck auf den neuen Schauplatz (בארץ מצרים) gewiesen wird, und der daher als der Grenzstein zwischen den betreffenden Abschnitten betrachtet werden kann, verbietet, die eben erwähnten Stücke zu identificiren. Auch dürfen die nicht unbedeutenden Abweichungen beider Stellen nicht übersehen werden. את אשר אני דבר אליך sagt etwas anderes als ושלח את בני ישראל מארצו; die in V. 12 den Einwand verstärkenden Worte הן בני ישראל לא שמעו אלי, hat V. 30 nicht. Endlich ist der Grund nicht einzusehen, warum die Genealogie

hier und nicht nach 7, 7 eingefügt wurde. Sie würde sich hier an das Personale gut anschließen und überdies eine so störende Wiederholung, wie die Verse 29 und 30, unnöthig machen. Diese Schwierigkeiten sind aber beseitigt, wenn man in V. 10 bis 14 den Schluß des ersten Abschnittes sieht. Die Genealogie wäre dann am rechten Platze; denn immerhin ist der Unterbrechung zwischen zwei Perioden den Vorzug vor der in der Mitte einer Periode zu geben. Man sieht also, daß keine der beiden Annahmen, so viel Wahrscheinlichkeit jede derselben beim ersten Blicke hat, zuletzt die Kritik aushält. Man kommt aber auch keinen Schritt weiter, wenn man 6, 10—14 und ibid. 29, 30 und 7, 1—6 der Einfassungsstücke der Genealogie nimmt. Wenn diese Stücke keine Fakta, sondern, wie die Genealogie selbst, nur in historisches Gewand gekleidet, das Personale enthielten, so würden nicht nur die eben auseinandergesetzten Schwierigkeiten nicht aufgehoben, sondern auch die ganze Reihenfolge der einzelnen Bestandtheile unbegreiflich sein. Die gedachte Wiederholung insbesondere, wäre dann ein unlösbares Räthsel. Der beabsichtigte Zweck würde ja erreicht sein, wenn 6, 10—14, jedenfalls wenn 10—13 wegblieben.

Nicht minder schwierig ist die Stelle gegen Ende des zweiten Abschnittes, 11, 1—3. Was will diese Einschaltung, die, ohne einen zwingenden Grund, ein nothwendig zusammengehöriges Ganze in zwei Stücke zerreißt? Die Annahme, daß die betreffende Offenbarung Mose erst während des ärgerlichen Auftrittes (10, 28) zu Theil wurde, würde eine solche Einschaltung vor 10, 29 begreiflich machen. Die vorliegende aber erklärt sie nicht; im Gegentheil, sie vermehrt noch die Schwierigkeiten. Denn die Worte, in denen V. 29 die Erwiderung Moses auf den beleidigenden Ausfall Pharao's ausdrückt, machen den Eindruck einer Aeußerung, die aus dem Bewußtsein, einem ohnmächtigen, dem Falle so nahen, aber verblendeten Feinde gegenüber zu stehen, kommt. Dieses Siegesbewußtsein ist aber nur dann erklärlich,

wenn Mose die Gewißheit des nahen Endes schon hatte; mit anderen Worten: wenn die Offenbarung in 11, 1—3 ihm schon vor dieser Erwiderung zu Theil geworden war. Dieser aber kann die gedachte Annahme nicht zugeben; sonst würde ihr die Basis entrückt werden. Denn, daß die Offenbarung nicht nach dem feindlichen Abschiede stattgefunden haben kann, ist noch kein Grund anzunehmen, daß Moses sie während dieser Unterhandlung empfing; sie kann ihm ja vor jener Bewegung zu Theil geworden sein. Nur die Einschaltung kann als der zwingende Grund für diese Annahme betrachtet werden. Folglich muß der Zeitpunkt der Offenbarung erst nach der gedachten Erwiderung gesetzt werden, will man nicht auf die Schwierigkeit stoßen, warum sie nicht vor 10, 29 eingeschaltet worden sei. Dann aber müßte die Erwiderung, die doch auch diese Annahme berücksichtigen muß, als ein Ausfluß der Aufregung, in die das beleidigte Ehrgefühl versetzt worden, betrachtet werden. Diese Auffassung steht aber mit den deutlichen Textworten in einem grellen Widerspruch. Die Klippen dieser Annahme können allerdings gemieden werden, wenn man einen anderen Weg einschlägt. Nehmen wir einmal mit Anderen an, die betreffende göttliche Mittheilung sei Mose schon früher, gleichgültig in welchem Zeitpunkte, wenn nur vor jener Begegnung, zu Theil geworden. Die Bedeutung und der Grund der vorliegenden Einschaltung ließen sich dann nicht schwer finden. Ihr Zweck dürfte sein, Mose's Berechtigung zu den weiteren Ausführungen, wie wir sie in 11, 4—9 sehen, nachzuweisen. Wäre nun die nothwendige Erläuterung zwischen 28 und 29 eingefügt, so würde nicht nur die Erwiderung zu weit von ihrem natürlichen Platze entfernt stehen, sondern es würde auch auf den Leser, der mit Spannung den bisherigen Unterhandlungen gefolgt ist, einen sehr unangenehmen Eindruck machen, wenn er nicht Mose direkt die Beleidigung kräftig zurückweisen sieht. Darum der Inhalt von V. 29, genau genommen, ein selbstständiges Moment in der Erwiderung bildet, so kann er

nöthigenfalls, ohne die mindeste Beeinträchtigung des Zusammenhanges, vom Ganzen losgelöst werden. Und dies geschieht nun auch zur Vermeidung der eben erwähnten doppelten Härte. Doch, so viel Richtiges und Wahrscheinliches diese Annahme für sich hat, so scheitern doch alle ihre Anstrengungen an V. 3. Derselbe bildet augenscheinlich ein ergänzendes Moment zu der betreffenden Offenbarung, wenn man auch unmöglich in demselben einen integrirenden Theil derselben sehen kann; denn der Berichterstatter ist es, der ein Faktum constatirt, das später (12, 36), und zwar am gehörigen Platze, wiederholt wird. Was bedeutet aber dessen Erwähnung an unserer Stelle? Die Zusammenstellung derselben mit der Offenbarung weist, wie bereits bemerkt, auf eine beiden gemeinsam zu Grunde liegende Absicht. Was aber ist nun dieselbe? So lange dies nicht ermittelt ist, ist eine befriedigende Lösung der Schwierigkeiten der Einschaltung nicht denkbar.

Auch die Absicht, die den, den zweiten Abschnitt abschließenden Versen 11, 9 und 10 zu Grunde liegt, ist nicht ersichtlich. Müßte man nicht voraussetzen, daß beide Verse, deren äußere Zusammengehörigkeit unzweifelhaft ist, verschiedene Momente ein und desselben Gedankens seien, man würde um die Bedeutung des Verses 10 keinen Augenblick verlegen sein. Derselbe trägt zu deutlich den Charakter eines Resumé des eben zu Ende laufenden Abschnittes. Das so bestimmt faktisch lautende ויאמר verbietet aber, V. 9 denselben Charakter zuzuschreiben. Wollte man mit Einigen in diesem Verse, trotz seines entschieden historischen Charakters, ein resumirendes Element sehen, und die Berechtigung hierzu an den in der Bibel noch häufig vorkommenden Beispielen nachweisen, daß der historische Charakter einer Stelle nicht immer dann historische Bedeutung im vollsten Sinne des Wortes bedingt, insofern derselbe keinen sicheren Maßstab für den präcisen Zeitpunkt des betreffenden Ereignisses abgiebt, so würde man sich gewissermaßen einer Begriffsverwirrung schuldig machen. Die gedachten Beispiele beweisen nur, daß der Zusammenhang

nicht über die historische Reihenfolge entscheidet, indem die biblische Berichterstattung nach einem andern, als historischen Gesichtspunkte ihre Berichte ordnet. Dies und nichts weiter folgt aus dem Zeugniß der betreffenden Stellen. Für die Erreichung des hier Beabsichtigten ist aber mehr nöthig. Die gedachten Beispiele wären dann hier am Platze, wenn man das an unserer Stelle Berichtete in einen anderen Zeitpunkt setzen wollte, als in denjenigen, den der Zusammenhang ergiebt. Dies bezweckt man aber nicht. Das, was man, ohne sich dessen ganz bewußt zu sein, will, ist, einer Stelle mit ausgeprägtem Charakter jede historische Bedeutung absprechen und in derselben eine gewisse eigenthümliche Form für andere Mittheilungen sehen. Dafür hat man aber keine Beispiele angeführt. So lange nur die nur halb bewußt ausgesprochene Vermuthung nicht zur Gewißheit erhoben ist, bleibt die Bedeutung des Verses 9 und, wegen ihrer engen Zusammengehörigkeit, auch V. 10 in tiefes Dunkel gehüllt.

Im dritten Abschnitte wird die Erzählung zweimal durch die Mittheilung von Partien gesetzlichen Inhaltes bedeutend unterbrochen. Dies befremdet nicht. Sie stehen beide, auch 12, 42—51, mehr oder weniger in direktem Zusammenhange mit den historischen Ereignissen. Einen um so befremdendern Anblick bietet 12, 51, dessen rein historischer Charakter ihn weder als Theil des vorhergehenden, noch als integrirendes Moment der folgenden gesetzlichen Partie betrachten läßt. Man sieht sich zu helfen, indem man ihm als eine, den Zeitpunkt der folgenden Mittheilung näher bestimmende Einleitung nimmt. Die masoretische Eintheilung ist aber entschieden gegen diese Zusammengehörigkeit; und diese Autorität darf man nicht so ohne Weiteres unberücksichtigt lassen. Die verächtliche Behandlung derselben seitens der Bibelkritik in der neuesten Zeit reiht sich wesentlich an die vielen anderen Dogmata derselben würdig an. Aber, auch abgesehen davon, ließe sich die Nothwendigkeit, gerade den Zeitpunkt der betreffenden göttlichen Mittheilung genau zu be-

stimmen, nicht recht einsehen. Diese so außerordentliche Sorgfalt, eine übrigens sonst so seltene Erscheinung, ist hier durchaus unnöthig. In der Offenbarung selbst ist zu wiederholten Malen der Zeitpunkt unzweideutig angegeben, 13, 3 und 4.

Die den Anfang des vierten Abschnittes bildenden drei Verse (13, 17—20) überraschen theils durch die Neuheit einer Erscheinung, theils durch eine merkwürdige chronologische Unregelmäßigkeit. V. 17 und die erste Hälfte des Verses 18 haben augenscheinlich die Bedeutung einer erläuternden Anmerkung zu V. 20 und 21. Der tiefblickende Nachmanides hat, soviel uns bekannt ist, zuerst die Bedeutung dieser Stelle in ihrem ganzen Umfange entdeckt und sie in seinem Pentateuch-Commentar zur Stelle in ein wenig dunkeln Ausdrücken mitgetheilt. Ein solcher Zug an sich hat sonst nichts Befremdendes; seine sonstige Seltenheit in der Bibel bewirkt, daß man hier einen Augenblick überrascht ist, weiter auch nichts. Die Stelle aber, die ihm hier angewiesen ist, will erklärt sein. Derselbe ist nicht nur zu weit von seinem natürlichen Platze entfernt, sondern sogar in einen ganz heterogenen Theil versetzt. Die auf ihn folgenden zwei Berichte, der bewaffnete Auszug und das Mitführen der Gebeine Josephs, gehören dem dritten Abschnitte an. Nun versteht es sich von selbst, daß man sich eben so verlegen nach dem Grunde umsieht, warum die Berichterstattung sich genöthigt gesehen haben möchte, die erwähnten Berichte aus ihrem natürlichen Zusammenhange zu reißen und ihnen eine so unbequeme Stelle anzuweisen.

In derselben Verlegenheit befinden wir uns gegen Ende dieses Abschnittes hinsichtlich 15, 19. Derselbe macht den Eindruck eines aus seinem Verbande herausgerissenen und in einen anderen Organismus hineingesetzten Gliedes.

Nichts fällt in dem historischen Theile des Pentateuchs so sehr auf, als der gänzliche Mangel an pragmatischen Zügen. Nirgends eine Spur von Kunstprodukt, von dem, was man

Geschichte nennt. Man sieht die Ereignisse in ihrem Erscheinen, aber nicht in der Entstehung. Trotz den vielfachen Veranlassungen, kein Wort des Lobes, des Beifalles, keine Mienen des Tadels, der Entrüstung, jenen nothwendigen Aeußerungen des Subjektes, das den Ereignissen gegenübersteht, dieselben betrachtet, ordnet und beurtheilt. Die höchst seltenen Fälle, wo über ein einzelnes Volk oder ein Individuum ein Urtheil gefällt wird, machen auf uns den Eindruck, als ob es von Jemandem käme, der, für geschichtliche Ereignisse, selbst für ihre ethische Seite, ganz gleichgiltig, nur nothgedrungen ein Urtheil hierüber abgiebt. Die Annahme, daß die biblische Darstellung objektiv gehalten sei, erklärt diese Erscheinung keineswegs. In der objektiven Darstellung tritt wohl die Persönlichkeit, aber nicht der Geist des Subjekts in den Hintergrund. Die schöpfende Kraft wird von der Person des Subjekts losgelöst und kommt in den Ereignissen selbst zum Vorschein. Diese treten so aus der Isolirung, in der sie die Wahrnehmung findet, und sammeln sich zu zusammenhängenden Theilen eines großen Ganzen. Wo aber die Fakta in ihrer Nacktheit vorgeführt werden, da hört jede Darstellung auf und fängt das Gebiet der Chronik an. Mit einem Worte: eine Mittheilung von Ereignissen ohne alle und jede Spur von Pragmatismus ist das Werk des Zufalles. Legt nun aber die Bibel in der That einen so geringen Werth auf ihren historischen Theil, daß man von ihr nach dieser Seite hin nichts verlangen darf? Schon ihre getroffene Auswahl aus der ungeheuren Menge der Ereignisse, die ihr Gebiet dem Raume wie der Zeit nach umfaßt, weist eine solche Voraussetzung zurück. Sie läßt vielmehr vermuthen, daß das edelste und wärmste Interesse daß eine vom göttlichen Geiste beseelte, tief ethische Weltanschauung bei der Zusammenstellung beschäftigt war. Was man auch von der Bibel denken möge, dies Eine steht fest: der Gesichtspunkt, von dem sie die Entwickelungsgeschichte Israels betrachtet, ist ein erhaben ethisch-religiöser. Eine Geschichtsschreibung aber, die in

den Ereignissen nichts anderes, als einzelne Momente sich geschichtlich entwickelnder Ideen sieht, ist unmöglich das Werk des Zufalles, ist ohne Pragmatismus nicht denkbar. Dies im Allgemeinen. Fassen wir nun einzelne concrete Punkte, etwa unsere Partie, in's Auge. Nehmen wir für einen Augenblick mit manchem Bibelkritiker an, diese biblische Partie habe einen schlauen oder beschränkten Priester zum Redakteur gehabt, wir hätten dann in unserer Befreiungsgeschichte eine Art historischen Romans. Nun, so viel Dichtung dieselbe auch enthalten würde, der Grundzug wäre doch jedenfalls historisch wahr. Wir fragen nun: ist es denkbar, daß eine solche Leidens- und Befreiungsgeschichte eines Volkes, von einem Sprößling desselben dargestellt, keine Spur von Theilnahme enthalten sollte? Ein tendenziöser schriftstellerischer Priester ist ja auch Mensch, und als solcher besitzt er doch wenigstens einen Funken Gefühl. Es ist wahr, Gefühl bedingt auch keinen historischen Blick, noch weniger logische Schärfe, welche beide nothwendige Bedingungen eines regelrechten Pragmatismus sind. Aber nicht gediegener Pragmatismus, sondern Pragmatismus überhaupt ist es, den man zu vermissen glaubt. Doch wir brauchen, was speciell unsere biblische Partei betrifft, uns nicht zu lange mit aprioristischen Betrachtungen aufzuhalten.

Wir konnten bereits oben, bei der Auseinandersetzung der Schwierigkeiten, die die bewußten Stellen unserer Partie bieten, deutliche Spuren von Pragmatismus wahrnehmen. Wir erinnern zuerst an die prägnante Vertheilung des geschichtlichen Stoffes in vier scharf von einander abgegrenzte Abschnitte. Dann kann man bei einigem aufmerksamen Lesen bemerken, wie direkt nach dem Schlusse der eigentlichen Genealogie (6, 25) die Persönlichkeit des Erzählers, wenn auch in erhabener Einfachheit und Bescheidenheit, in den Vordergrund tritt. Der bisherige Prosaton nimmt (V. 26 und 27) einen episch-rhythmischen Schwung. Ferner erkennt man in 11, 10 leicht das sich nothwendig äußernde

Bedürfniß des darstellenden Subjekts, den historischen Faden für einen Augenblick fallen zu lassen, um sich durch einen Rückblick das zur Orientirung so nothwendige Resumé zu verschaffen. Und endlich 13, 17 und die erste Hälfte des Verses 18. Hier kommt, wie wir bereits gesehen haben, das erläuternde Element in so ausgeprägten Zügen an den Tag, daß man eher den Glossator, als den Berichterstatter zu hören glaubt. Alle diese Momente sprechen unwiderlegbar für das Vorhandensein von Pragmatismus in unserer Partie.

Sollen wir, so entsteht nun die Frage, sollen wir annehmen, daß der Pragmatismus dieser Partie sich auf die eben erwähnten wenigen Momente beschränkt, oder müssen wir vielmehr voraussetzen, daß dieselben nur den sichtbaren, kleinen Theil ausmachen? Der geschichtliche Stoff giebt wahrlich Veranlassung genug zu Betrachtungen und Erläuterungen, und zwar in vielen anderen Stellen noch mehr als in den eben erwähnten. Es ist also kein Grund vorhanden, Ersteres anzunehmen. Andererseits läßt sich der Umstand der Unsichtbarkeit der pragmatischen Momente in der Bibel gut erklären. Der biblische Geist, überhaupt von demjenigen verschieden, dessen Darstellungsmethode unsere Geschichtsschreibung befolgt, wird auch hinsichtlich dieses Punktes einen eigenen Weg folgen; sie wird eine andere Methode haben. Es möchte sich jetzt nur darum handeln, welchen Weg man einzuschlagen habe, um diese Methode zu ermitteln. Wir erwarten keine Einwendung, wenn wir behaupten, daß dies die Hauptaufgabe der heutigen Exegese sein müsse, will sie sonst endlich den schlüpfrigen Weg der Willkürlichkeit verlassen, auf den sie seit geraumer Zeit gerathen ist. Wir erwarten dieses bereitwillige Zugeständniß von Jedem, nur von Denen nicht, für die das ehrwürdige hohe Alter oder der Charakter der Heiligkeit eines Schreibens ein hinreichender Grund ist, demselben jede planmäßige Einheit abzusprechen. In dem oben Auseinandergesetzten haben wir gezeigt, wie der unzweideutige Gesammtcharakter der

Bibel nothwendig auf Pragmatismus in ihrem historischen Theile schließen lasse. Und ein näheres Eingehen in einzelne historische Stellen hat diese Voraussetzung vollkommen bestätigt. Halten wir dieses fest; erinnern wir uns dabei der oben besprochenen schwierigen Erscheinungen, denen man in der Entwickelung der Befreiungsgeschichte begegnet; ziehen wir dann die Oertlichkeit dieser Erscheinungen in Betracht: und der einzuschlagende Weg ist deutlich vorgezeichnet. Wo haben wir die, unserem Begriffe von Geschichtsschreibung so fremden Erscheinungen angetroffen? Gegen oder am Ende der Abschnitte; also gerade da, wo nach unserem Begriffe das rückblickende und resumirende Subjekt am meisten zum Vorschein kommen müßte. Liegt hier nicht die Voraussetzung nahe, daß sich hinter diesen räthselhaften Erscheinungen pragmatische Elemente verbergen? Setzen wir vorläufig diese Vermuthung als eine erwiesene Wahrheit, so ergeben sich hieraus mit Nothwendigkeit zwei wichtige Consequenzen. Erstens können wir mit Gewißheit das Wesen des biblischen Pragmatismus bestimmt angeben. Derselbe unterscheidet sich von dem uns geläufigen hierin, daß, während dieser sich rednerisch äußert, jener denselben Zweck auf indirektem, bildnerischem Wege zu erreichen sucht. Wir wissen dann, daß die Ideen, die Gedanken des den Ereignissen gegenüberstehenden Subjektes in der Bibel nicht in Ausdrücken, Wendungen und Periodenbau wiedergegeben sind. Wir müssen daher zweitens dieselben aus der Gruppirung, den Proportionen und dem Kolorit, respektive aus der Vertheilung, Anordnung und dem Tone zu lesen suchen. Mit Leichtigkeit dürften wir so im Stande sein, die oben berührten schwierigen Stellen zu enträthseln. Wir hätten dann die mitgetheilten Ereignisse eines jeden Abschnittes genau zu prüfen und uns einen richtigen Gesammteindruck zu bilden; eine Vergleichung desselben mit den dunklen Stellen am Ende des Abschnittes dürfte wohl der Schlüssel zu den Geheimnissen finden. Der Maßstab für die Richtigkeit der Lösung läge dann in der

Wiederholung derselben Operation durch alle Abschnitte hin. Je nachdem die wiederholten Untersuchungen übereinstimmende oder abweichende Resultate zu Tage fördern würden, wäre die Lösung eine gelungene oder verfehlte.

Dieser Gesichtspunkt ist es in der That auch, von dem unsere Untersuchung zur Beleuchtung der betreffenden Stellen ausgeht. Wir sehen keinen Grund, warum wir die Basis dieses Gesichtspunktes nicht als eine richtige und wahre betrachten sollten. Wenn es wahr ist, daß der Pentateuch einen Pragmatismus kennt — und hierüber kann nun kein Zweifel mehr bestehen — so muß derselbe, da er, um uns so auszudrücken, nicht hörbar ist, sichtbar sein. Wenn dies aber einmal feststeht, so glauben wir, daß die übrigen Theile des Gesichtspunktes keines näheren Beweises ihrer Richtigkeit bedürfen. Das Einzige, was nur noch eingewendet werden könnte, wäre, daß die Anwendung derselben nicht ganz vor Willkür gesichert ist. Dem Gesammteindrucke, der bei verschiedenen Individuen auch verschieden ist, wird zu großer Spielraum gelassen. Das ist indeß, genau genommen, keineswegs der Fall; bei der Aufsuchung des Schlüssels zu der geheimnißvollen Sprache sind wir durchaus nicht auf den Gesammteindruck allein angewiesen. An einigen der eben erwähnten Stellen, an denen der Pentateuch seinen geheimen Weg einen Augenblick verläßt, und sich mehr dem uns geläufigen Pragmatismus nähert, haben wir sichere Anhaltspunkte gegen die Klippen der Willkür. An diesen Stellen treffen wir einige Eigenthümlichkeiten, deren richtige Ermittelung und Benutzung nur eine bloße genaue Betrachtung bedingen. Wir wollen daher, ehe wir zur Untersuchung schreiten, diese Stellen analysiren, um uns mit deren Eigenthümlichkeiten näher bekannt zu machen. Bei dieser Analyse nehmen wir 11, 9 und 10 zum Ausgangspunkte.

(Fortsetzung folgt.)

Das Gottvertrauen der Anawim in den Stürmen unserer Zeit.

Es ist eine stehende Redensart geworden, daß unsere Zeit eine religiöse Neugestaltung vorbereite. Und dennoch, wenn wir die verschiedenen Bewegungen näher in's Auge fassen, die in der Neuzeit und schon seit mehreren Jahrhunderten, auf religiösem oder philosophischem Gebiete vor sich gehen, was erblicken wir? — Die Reformation hat einen langen und mächtigen Anlauf genommen, um das Christenthum umzugestalten, die ganze civilisirte Welt in Bewegung gesetzt und im Namen der Bibel die verknöcherten oder verfaulten kirchlichen Institutionen des Mittelalters in der einen Hälfte der Welt gesprengt, in der andern untergraben. Hat sie eine religiöse Neugestaltung in der modernen Gesellschaft hervorgerufen? — Sie hat eine neue Verknöcherung, eine neue Fäulniß erzeugt, welche, nachdem sie verschiedene Stadien durchlaufen, einerseits in einen heuchlerischen, mit den Resten des mittelalterlichen Feudalismus verbundenen Pietismus, andererseits in einen ledernen Rationalismus gemündet haben. Das evidenteste und allgemeinste Resultat des Reformsturmes ist der moderne Unglauben. Von einer religiösen Wiedergeburt keine Spur.

Dann nahmen die politischen und sozialen Bewegungen der Neuzeit, im 17. Jahrhundert in England, im 18. in Frankreich, in unserem Jahrhundert überall, mehr oder weniger religiöse Masken an. — Mit Parlamentsmitglieder und Soldaten gewordenen Bibelversen haben die Puritaner das moderne England und die nordamerikanischen Staaten gegründet. Was ist aber in religiöser Beziehung von ihrem Werke übrig geblieben? Was ist in derselben Beziehung von den Illuminaten, Freimaurern, Anhängern des Vernunftcultus und reinen Theismus uns überkommen? — Wiederum nichts, als verknöcherte Sekten, eine banale Philosophie und die radikalste Negation aller Religion, aber keine Regeneration derselben. Die spekulative Philosophie, die

moderne Bibelkritik, die nachhinkende neujüdische Reform, der deutsche und sonstige liberale Katholizismus, die Religion der Lichtfreunde, der freie Protestantismus, das Unitarierthum, die Liberalen der universellen Religion, und wie alle die Bestrebungen auf religiösem Gebiete in der neuesten Zeit noch heißen mögen, was haben sie hervorgebracht, was können sie hervorbringen? Forcirten Enthusiasmus a froid, oder Skeptizismus, keine neue Religion, auch keine Erneuerung der alten; sie glauben einen Anstoß zu geben, und werden gestoßen; sie glauben zu schaffen, und sind nur Werkzeuge der Zerstörung; sie bilden sich ein, zu „sitzen am sausenden Webestuhl der Zeit" und zu „wirken der Gottheit lebendiges Kleid", und sind nur die Schneidergesellen, welche die Näthe der abgelegten Kleider auftrennen — eine ganz nützliche Arbeit übrigens, da es keine neue Verbindungen ohne Auflösung der alten gibt. — Aber der wirkliche Werkmeister der modernen Welt, der zugleich als Zerstörer und Schöpfer hinter allen diesen Bestrebungen verborgen ist, der sich aber Jedem, der seine Zeit versteht, in seiner ganzen Größe und Herrlichkeit zeigt, dieser wirkliche und allgegenwärtige Werkmeister ist kein anderer, als der Geist der positiven, modernen Wissenschaft. — Die Erforschung der Natur und Geschichte bis in ihre kleinsten Details, deren Resultate, im Gegensatze zu anderen luftigen Theorieen, stets unmittelbar ihre Anwendung finden und ihren Einfluß auf die Neugestaltung alles Lebens in der menschlichen Gesellschaft ausüben, diese zugleich theoretische und praktische Arbeit, die in dem Maße ihre Licht- und Wärmestrahlen degagirt, als sie ihre Kräfte verbindet und concentrirt, sie, und nur sie kann und wird auch, obgleich nicht absichtlich oder willkürlich, sondern weil es in ihrer Natur liegt, eine Neugestaltung der Religion hervorbringen, von welcher sich unsere Philosophen und Theologen nichts träumen lassen.

Auf das Judenthum angewendet, kann es sich demnach heute eben so wenig, wie in den anderen Religionen, um eine Neugestaltung handeln, auf dem Gebiete, welches bisher als das religiöse oder gläubige galt; denn die alles zerstörende und erneuernde moderne Wissenschaft hat ja auch dieses, und vor allem andern dieses Gebiet eben so gründlich umgeackert, wie jedes andere der modernen Gesellschaft. Die Juden, welche ihre Zeit

verstehen, so stark auch ihre Sympathien für ihre Stammes- und Leidensgenossen sein mögen, ja, je inniger und lebendiger sie sich mit ihrer Geschichte, mit den Traditionen ihrer Väter und den Leiden ihrer Brüder verwachsen fühlen, dürfen sich daher nur, um der allgemeinen Weltregeneration durch die Wissenschaft in jedem Momente theilhaftig zu werden und sich ihrer würdig zu zeigen, um, mit anderen Worten, nicht hinter den Besten ihrer Zeit zurück zu bleiben, ohne alle vorgefaßte Meinung dem verjüngenden Strome überlassen, der die modernen Culturvölker aus der alten in eine neue, noch unbekannte Welt führt. Wenn sie ihr Vertrauen zum Gotte, der die Herzen lenkt, ihren prophetischen Geschichtsglauben treu bewahrt haben, so werden sie in den stürmischen Wogen der modernen Weltbewegung nicht das Chaos, nicht den Abgrund erblicken, aus dem man sich durch das Anklammern irgend- eines Stückes alter Gesellschaft retten muß, werden sie sich auch keine selbstgemachten neuen Götzen fabriciren und ihren Brüdern zurufen אלה אלהיך ישראל, sondern werden sie getrost mit den fortgeschrittensten Völkern und Parteien unserer Zeit gehen, in dem festen Glauben — den einzigen, der heute noch berechtigt, und selbst von den Ungläubigsten anerkannt ist — daß die wissenschaftliche Wahrheit und ihre Verwirklichung nicht im Widerspruche mit Dem stehen kann, was in den Verheißungen der Gerechten und Anspruchlosen (צדיקים und ענוים), die unsern Geschichtscultus gegründet haben, Wahres und Großes enthalten sein konnte. So wird ihr jüdischer Patriotismus und ihre Pietät nie in Conflikt gerathen mit einer neuen Welt, zu deren Gründung sie im Gegentheil das Ihrige in reichem Maße beitragen können, ohne ihrem Geschichtscultus untreu zu werden, mit einer Welt, in deren Mitte sie sich heimischer fühlen werden, als in der Umgebung jener götzendienerischen Juden, die noch nicht ausgestorben sind, die stets nur den הבל ihrer Zeit, die schlechten חוקות הגוים nachgeäfft, ihre eigenen Propheten verfolgt, ihre Anspruchlosen geknechtet, ihre Gerechten verspottet haben, und die am Tage des Gerichts mitsammt ihren eitlen Götzen aus der Welt verschwinden werden.

Es ist, gelinde ausgedrückt, eine unverzeihliche Schwäche, wenn Diejenigen, die als Vorkämpfer oder Vertheidiger des Judenthums und der Juden auftreten, Alles beschönigen wollen,

was mit der jüdischen Geschichte und Race zusammenhängt. Es gab stets nur einen kleinen Kern im Judenthum, dem alles Große und Heilige des jüdischen Geistes zuzuschreiben ist. Wohl hat dieser Kern seinen heilsamen Einfluß auf die ihn umgebende Masse ausgeübt. Aber es gab auch stets und giebt noch heute in der Mitte unserer Stammesgenossen eine egoistische, habsüchtige, eitle, nach Reichthum und Auszeichnung jagende Klasse voller Ansprüche, welche den schroffsten Contrast zu den Gerechten und Anawim bildet und den Juden nicht ohne Grund seit den ältesten Zeiten bis zur heutigen Stunde das Mißtrauen der Völker zugezogen hat. Während der Verfolgung waren diese Hochmüthigen uns weniger gefährlich — weil sie dann offen von uns abfielen und sich mit unsern Feinden verbanden — als in den Zeiten des Glückes und der Freiheit, in welchen sich stets das Bibelwort bewährte וישמן ישורון ויבעט. Die alten Propheten haben ihre Laster nicht beschönigt, ihnen nicht wegen ihres Reichthums und Einflusses geschmeichelt. Im Gegentheil, sie haben ihnen und ihrer Sünden wegen dem ganzen Israel die schlimmsten Tage prophezeit. Die heutigen angeblichen Vertreter des Judenthums erweisen demselben einen schlechten Dienst, wenn sie diesen „Großen" gegenüber ein kluges Schweigen beobachten, oder sie gar wegen einiger Brosamen, die sie mit Ostentation den Hungrigen und Elenden hinwerfen, als die Wohlthäter ihres Volkes glorificiren. Je wahrer es ist, daß כל ישראל ערבין זה לזה, desto mehr sind die wirklichen Vertreter des Judenthums verpflichtet, den Anspruchsvollen und Herrschsüchtigen die Wahrheit zu sagen und unsere Brüder von einer Solidarität zu befreien, die ihnen in jeder Beziehung nur verderblich sein kann.

Paris, Februar 1870.

Heß.

Eine Notiz zur Geschichte der Juden im byzantinischen Reiche.

Die so ungemein spärlich fließenden Quellen zur Geschichte der Juden unter byzantinischer Herrschaft lassen jede, wenn auch sonst nicht sehr bedeutende, bisher unbekannte Notiz darüber als beachtenswerth erscheinen. Besonders erfreulich aber ist das Auffinden zeitgenössischer Berichte, welche, wenn auch nur für einzelne kleine Zeiträume, ein Bild von der Lage der Juden in jenem Reiche entwerfen. Ein solches bietet uns der von Kobak edirte Brief [1]) des R. Jakob von Venedig, an Fra Pablo Christiani, welcher kurz nach 1269 [2]) geschrieben, diesen Täufling von fernerer Verfolgung seiner früheren Glaubensgenossen abmahnen will. Deshalb sucht R. Jakob ihm auch durch historische Beispiele darzulegen, wie die Strafe des Ewigen alle Verfolger und Bedrücker der Juden endlich erreicht habe. Das dritte, vierte und fünfte Beispiel nun bespricht das Verhalten dreier byzantinischer Fürsten gegen die Juden und motivirt hierdurch ihr unglückliches Ende. Unsere Aufgabe ist es, diese Angaben an der Hand der byzantinischen Schriftsteller zu verificiren und sodann das etwaige Ergebniß für die Geschichte der Juden zu registriren. Deswegen lassen wir zuerst eine nur hier und da gekürzte Uebersetzung der uns interessirenden Stellen folgen: „Nun will ich Dir kundthun, was Theodoros [3]), dem Griechen, dem Bösewichte, begegnet ist, dessen Herz der Ewige fett und dessen Augen er stolz werden ließ, sodaß er nach seines Herzens Neigung regierte. Dieser ward zum Gegner den

[1]) גנוז נסתרות Heft 1—2. S. 1—31. Bamberg 1868.

[2]) Da er den in diesem Jahre erfolgten Untergang der Almohaden in Marokko als bereits geschehen voraussetzt — (erstes historisches Beispiel. Kobak S. 23). Die für das Auftreten des Pablo Christiani gegen die Juden sich ergebenden Resultate darzulegen, behalten wir uns vor.

[3]) Kobak S. 24/25 תודורו. A. M.: טאודר, auch תדורוש und טודרוס.

Söhnen unseres Volkes; er entweihete unser Gesetz, raubte ihr Geld und plünderte ihre Habe. Und wenn ein Jude vor ihn kam, war er ein Dorn in seinen Augen. Gott aber lachte sein, verdunkelte seinen Blick, verhärtete seinen Sinn und verstockte sein Herz, um Rache zu üben an seinem Widersacher. So zog dieser Theodoros, der Grieche, in den Kampf gegen den König אשי [1]). Dieser schlug die Menge seiner Reiter, nahm Theodoros gefangen und legte ihn in Fesseln. Darauf ließ der König zwei Juden rufen, zu denen er also sprach: „„Gebet Ehre eurem Gotte, denn in meine Hand ist Theodoros, euer Feind, gefallen. Machet Nacht in seinen Augen und nehmet Rache an ihm"". Als die Juden nun Theodoros zu Boden warfen, flehete er sie an; sie erbarmten sich seiner und thaten ihm Nichts. Da entbrannte der Zorn des Königs gegen sie, und er ließ sie von einem steilen Berge hinabstürzen. Dem Theodoros aber ließ er die Augen ausstechen".

Ohne Schwierigkeit erkennen wir in diesem Theodoros, den Griechen, den Fürsten von Epirus, Theodorus Angelus wieder, welcher am Ende des zweiten Decenniums des dreizehnten Jahrhunderts seinem Bruder Michael auf den Thron gefolgt war und fast 10 Jahre regierte. Er kämpfte glücklich gegen Peter von Courtenay (1217) und ließ sich nach der Eroberung von Thessalonike [2]), der Hauptstadt Macedoniens, durch den Erzbischof von Bulgarien zum Kaiser salben. Kurz darauf griff er auch das Gebiet des ihm bis dahin verbündeten Bulgarenkönigs Johannes, Sohnes des Asan [3]), an, wurde jedoch von diesem nach hartem Kampfe geschlagen und gefangen. Zuerst wurde er standesgemäß behandelt. Als er aber einen Aufruhr anzustiften versuchte, ließ ihm der Bulgarenkönig die Augen ausstechen. Ein byzantinischer Historiker [4]) betrachtet als Anhänger des Hauses der Lascaris dies als Strafe dafür, daß er die Kaiserwürde usurpirt habe, sowie der geringen Schonung wegen, welche er seinen schon ohnehin von Lateinern und Bulgaren bedrückten Lands-

---

[1]) vid. unten Anm. 3.

[2]) Nicephorus Gregoras histor. Byzant II, 2. ed. Bonn.

[3]) ib. I, c. 25. *Ὁ Ἀσὰν Ἰωάννης.*

[4]) l. l. II, 3, S. 28.

leuten angedeihen ließ, „indem er noch Unglück auf Unglück, Mord auf Mord häufte".

Sehen wir unsern Gewährsmann bis auf das Kleinste genau über die Regierungsweise und das Schicksal des Theodor Angelus unterrichtet, so werden wir auch nicht anstehen, seinen Angaben über die Lage der Juden unter seiner Herrschaft völligen Glauben beizumessen, daß Religionshaß und zugleich Geldnoth dieses Fürsten vereint sie bedrängten, sodaß Plünderungen und Entweihung der Gotteshäuser durch seine Soldateska an der Tagesordnung waren. Nur in einem Punkte sehen wir uns zu einer theilweisen Rectification des R. Jacob genöthigt. Schon allein der ihn leitende Gedanke, die Strafe Gottes für das den Juden angethane Unrecht darzustellen, macht uns mißtrauisch gegen die Anheimgebung der Strafvollziehung an zwei Juden, oder, wenn das historisch zu erweisen ist, gegen die Begründung derselben durch den König Asan Johannes, „auf daß auch sie Rache nähmen an ihrem Feinde". Aus Georgos Pachymer[1] aber „*τέλος Ἰουδαίοις ἐκτυφλῶν παραδίδωσαν*" ersehen wir, daß es im byzantinischen Reiche Sitte geworden war, Juden als Henker, vorzüglich bei der Blendung, zu verwenden, (was wiederum auf die niedere Stellung derselben ein grelles Licht wirft) und so erscheint der Bericht, daß der Bulgarenkönig Juden mit der Blendung beauftragt habe, nur unter einer weniger schmeichelhaften und ehrenvollen Begründung, als sachlich bestätigt.

Das zunächst von R. Jakob[2] angeführte Beispiel, welches ebenfalls dem byzantinischen Reiche[3] entnommen ist, lautet:

„Dir ist berichtet worden, was uns בטץ[4], der in Byzanz regierte, gethan, den Satan verführte, Hand zu legen an unser Gesetz, sodaß er die Lehre unseres Gottes entweihete und den Juden in allen Provinzen seines Reiches befahl, seinen Dienst zu dienen und sein Gesetz auf sich zu nehmen. Nun will ich Dir kundthun, was ihm widerfuhr. In demselben Jahre floh

---

[1] De Andronico Palaeologo l. III (ed. Bonn II, 229) den Philantropenus.

[2] Kobak S. 25 ff.

[3] יון.

[4] Varianten: בטאש, בטנו, בטש.

sein Schlaf, und seine Krankheit wurde stark". Nun folgt eine sehr in's Detail gemalte Krankheitsschilderung, die eine Art Darmverschlingung zu bezeichnen scheint. „Zur Abendzeit da war Schrecken, bevor es Morgen ist, er ist nicht da, das ist der Theil unserer Bedrücker und das Loos unserer Plünderer[1])". Dann stießen sie ihn in die Gruft. Und es regierte an seiner Stelle Lascar[2]), sein erstgeborener Sohn, und er regierte kurze Zeit, und alle seine Fürsten fürchteten ihn, denn Zorn lag in ihm. Sie bereiteten ihm große Schmerzen, bis ihm ekelte vor seinem Leben. Neun Monate aß er kein Fleisch, nur gesalzene Fische und Zwiebeln und Knoblauch; und auch er starb in der Mitte seiner Tage. Nach ihm saß auf seinem Throne einer seiner Diener, der Wasser auf seine Hände gegossen hatte, und er versammelte die Weisen Israels aus seinem ganzen Reiche. Furchtsamen Herzens kamen sie, und er sprach zu ihnen: „„Wohl weiß ich, wie Bataz euch bedrängte und deshalb in's Unglück kam. Dienet daher eurem Gotte, ihr und eure Kinder, hütet seine Gebote[3]), segnet auch mich und betet stets für mein Heil"". Als dieser König regierte, bannte er alle Diener des Bataz und die Aeltesten seines Hauses und vernichtete alle Rathgeber seines Sohnes; dem Sohne des Lascaris aber stach er die Augen aus und entmannte ihn".

Die Regierung dreier aufeinander folgender Herrscher also wird von R. Jacob geschildert. Der erste derselben ist Johannes Ducas Batatzes (oder Vatatzes), Kaiser von Nicaea, Nachfolger und Schwiegersohn des Theodor Lascaris I, welcher von 1222 bis 30. October 1255[4]) herrschte. Die Krankheit dieses Fürsten begann nach dem eben angezogenen Schriftsteller Ende Februar 1255 in Nicaea damit, daß er die Stimme verlor und bewegungslos dalag, also war es eine Lähmung oder Schlagfluß[5]). Sein Fleisch nahm durch die häufiger wiederkehrenden Anfälle

---

[1]) Jes. 17, 14.

[2]) לשקר.

[3]) Bessere Lesart des Man. M.

[4]) Acropolita annal. c. 15.

[5]) ἀποπληξία.

ab [1]), die Auszehrung bereitete ihm furchtbare Schmerzen, so daß er stumpfsinnig wurde. Ein anderer Berichterstatter schwankt, ob er ein hitziges Fieber, oder Epilepsie annehmen soll [2]). Ihm folgte sein 33 Jahre alter Sohn Theodor Laskaris II. Dessen Charakter hat der noch immer unerreichte Gibbon [3]) nach den Angaben der zeitgenössischen Schriftsteller, vor Allem des Großlogotheten und Erziehers des jungen Fürsten, Georgius Acropolita, folgendermaßen geschildert: „Seine Tugenden waren durch eine zornmüthige und argwöhnische Gemüthsart befleckt. — Die Grausamkeit des Kaisers steigerte sich mit den Schmerzen der Krankheit, dem Heranzuge eines frühen Endes und dem Argwohn der Vergiftung und Bezauberung. Das Leben und Vermögen, die Augen und Gliedmaßen seiner Verwandten und Großen wurden jedem Ausbruche des Zornes geopfert, und der Sohn des Vatatzes verdiente, bevor er starb, von dem Volke, oder wenigstens von dem Hofe den Beinamen eines Tyrannen". Eben seine Krankheit drängte ihn auch zu den von R. Jacob genauer angegebenen Büßungen, über die Acropolita [4]) nur summarisch berichtet, daß der Kaiser am Ende der Buße Raum gegeben und auch ein Mönchsgewand angezogen habe. Nicht ganze vier Jahre währte seine Regierung bis in den August 1259. Sein Thronfolger war sein achtjähriger Sohn Johannes. Aber der von der Leibwache ihm aufgedrängte Vormund, der Großconnetable Michael Palaeologus, drängte sich ihm zuerst unter dem Titel „Despotes" als Mitregent auf, und ließ sich sodann am 1. Januar 1260 allein als Kaiser krönen.

„Er suchte theils selbst, theils durch seine Sendlinge jede Klasse seiner Unterthanen zu überzeugen, daß ihr eigenes Glück in geradem Verhältnisse zur Befestigung seiner Macht steigen werde" [5]).

Auch die Blendung des jungen Johannes, die am Weih-

---

[1]) ἡ ἀτροφία ἐπίεζεν.
[2]) φρενῖτις oder ἐπιληψία Nicephorus Gregor. II, 8, 4.
[3]) S. 62 übers. v. Sporschill.
[4]) annal. c. 74.
[5]) Gibbon l. c.

nachtstage 1261 [1]) vollzogen wurde, wird von den Byzantinern übereinstimmend bezeugt.

So haben wir denn unsern Berichterstatter auch hier in allen, die allgemeinen Verhältnisse betreffenden Punkten gut unterrichtet gefunden, und dürfen also, seinen Angaben vertrauend, es als constatirt betrachten, daß die Juden im Nicaeischen Kaiserthume im Jahre 1254 zur Verleugnung ihres Glaubens [2]) gezwungen worden sind, was wohl durch die Erregung des religiösen Fanatismus bewirkt wurde, welche eine Folge des theilweise als Religionskrieg betrachteten Kampfes mit den Lateinern war. In diesem Scheinchristenthume verharrten die Juden bis 1260, wo ihnen der Usurpator Michael Palaeologus wieder die freie Uebung ihrer Religion gestattete.

Dr. Lewin.

Analekten zur Geschichte der Juden in Hildesheim.

In den Beiträgen zur Hildesheim'schen Geschichte B. I. p. 272 ff. befindet sich ein Aufsatz „Historische Nachrichten von der Judenschaft in der Stadt Hildesheim" betitelt, der insofern von Interesse ist, als Hildesheim zu den ältesten, aus dem Mittelalter stammenden deutschen Städten gehört, in denen sich seit undenklichen Jahren Juden befunden haben und noch befinden. Der Aufsatz lautet im Auszuge folgendermaßen:

Wann und wie die Juden in die Stadt Hildesheim aufge-

---

[1]) Nicephorus IV, 4, 1. Pachymer 3, 10.

[2]) שבט יהודה § 28 (ed. Wiener S. 47) ist leider selbst nach der Relation, welche die Ausnahmebestimmungen auf eine spätere Zeit versetzt, zu unbestimmt gehalten, als daß es mit Sicherheit auf dieses Faktum bezogen werden könnte.

nommen worden sind, darüber sind keine Nachrichten vorhanden [1]). Die in der Stadt noch jetzt vorhandene Judenstraße [2]) wurde des Nachts durch Thore verschlossen, wie noch jetzt an Ueberbleibseln zu schauen ist. An einem Hause befindet sich die hebr. Inschrift אם ה' לא יבנה בית וגו'. Ps. 127, V. 1 über die ganze Breite des Hauses in leserlicher und deutlicher Schrift verzeichnet.

Im Jahre 1258 wurde, wie Lauenstein in seiner **Hist. dipt. episc. Hild.** erzählt, den Juden in Hildesheim der Schutz und das Geleite aufgekündigt, und die Folge davon war, daß sie damals die Stadt verlassen mußten [3]).

1351 gab ihnen Fürstbischof Heinrich in der Neustadt einen Begräbnißplatz, der ihnen 1457 wieder abgenommen wurde; es wurde auf dem Platze die St. Annenkirche gebaut, und die jüdischen Leichensteine wurden zu den Mauern verwandt [4]).

Im Jahre 1383 legten die Juden in Hildesheim gegen einen jährlichen Erbzins einen Tempel an [5]). Der Erbzins betrug jährlich 4 Mark in 2 Raten.

---

[1]) Es ist zu vermuthen, daß in Hildesheim, das von dem judenfreundlichen Ludwig dem Frommen gegründet wurde (cf. Analista Saxo bei Eccard. Corp. hist. Med. Aevi Tom I, pag. 182 ff), die Juden bei dessen Gründung schon Aufnahme gefunden haben.

[2]) Eine belebte enge Gasse, in welcher seit vielen Jahren kein einziger Jude mehr wohnt.

[3]) Wohin sie übrigens wahrscheinlich bald wieder zurückkehrten, indem die Verbreitungen gewöhnlich nur in der Absicht geschahen, von den Juden Geld zu erpressen.

[4]) Als in den dreißiger Jahren die verfallene Kirche abgerissen, und der Platz zu Privatbauten verkauft wurde, wurde es auf unverzeihliche Weise verfehlt, von den Steinen wenigstens eine Abschrift zu nehmen. Die Steine wurden wie gewöhnliche Mauersteine von den Besitzern weiter verwendet.

[5]) Ob dies, wie der Vf. glaubt, der Tempel am Lattenberge war, der hinter 3 Gemeindehäusern gestanden hatte, und der vor einigen Jahren wegen Baufälligkeit abgerissen werden mußte, ist sehr zweifelhaft, indem nach einer in dem städtischen Archive zu Hildesheim vorhandenen Urkunde vom Jahre 1611 der in der Geschichte der Syn.-Gem. Hildesheim eine bedeutende Rolle spielende Jude Nathan Schay (von dem noch ein antiquarisch-merkwürdiges סדכה zur בריה מילה in der Gemeinde vorhanden ist). Diese 3 Häuser „von Einem Ehrenvesten und Wohlweisen Rhat und 24 Mann dieser Stadt Hildesheimb, seinen großmüthigen gebietenden Herrn

Interessant sind neben Jacob und Sloma die Judennamen Langhe, Henke und Hoffciel, die durchaus kein jüdisches Gepräge an sich tragen.

In der Zeit, als der Fürstbischof Bernward regierte, wurden die Juden aus der Stadt Hildesheim vertrieben, und dieser Bischof versprach dem Magistrate im Jahre 1457 Dienstags nach Laetare, daß er im Hochstifte die Juden gleichfalls wegschaffen wollte.

1585 erhielten sie vom Fürstbischof Ernst im Hochstifte Schutz und Geleit und 1587 auch in der Stadt Hildesheim.

Da der Stadtsuperintendent Hesshus eine Ehe mit der Schwester der verstorbenen Ehefrau einzugehen für verboten hielt, was jedoch Nathan Schay nnd ein christlicher Dr. med. Herrman Konerding gethan, so mußten 1601 sämmtliche Juden, aber auch Dr. Konerding, die Stadt verlassen.

Als indeß beim Reichsgericht ein Prozeß anhängig gemacht wurde, für den sich der Fürstbischof interessirte, so wurden die Juden laut Vertrag vom 4. März 1601 wieder aufgenommen.

1609 wurde ihnen Schuld gegeben, die Pest in die Stadt gebracht zu haben, und sie mußten die Stadt verlassen, wurden aber in den Aemtern Neuenwald und Marienburg gern aufgenommen, so wie sie auch bald in der Stadt wieder Aufnahme gefunden haben[1]).

Dr. Max Landsberg in Hannover

Obern für seine Mühe, Arbeit und Gefahr, so er in der Mettlingenschen Handlung auf sich genommen (cf. Beiträge Band I, p. 438) gegen Darlegung von 200 Thlr. unter der Bedingung erhalten hat, daß keine gemeine Synagoge darin aufgestellt werden soll". Der interessante Revers ist unterzeichnet in lateinischer Schrift von Nathan Schay Jud meine Hand. — Leifmann Marcus Jud meine Hand (des Ersten Schwiegersohn) — Selke Schaye Jud meine Hand (des ersten Sohn.) — Ferner in jüdischer Schrift von עדל בת כמהרר נתן שליטא מיין איגן הנט; — מרים בת זיסקינד ז״ל und אסתר בת מהרר ישראל יששבר שפירא של״ט (des Schay Frau).

[1]) Nach einem in dem Archive der Synagogen-Gemeinde Hildesheim enthaltenen Protokolle vom Sonntag, den 7. Marcheschwan 5422 (also 1661) ist kurz vorher wegen vorhandener Streitigkeiten, Zänkereien und

Einiges zur Erklärung der Mischna Megilla 4, 9.

Von Rabb. Dr. J. Levy.

Die hier überschriebene Mischna wurde bereits in dieser Monatsschr., Juliheft v. J. S. 313 fg. von Herrn Rabbiner S. Brann recht scharfsinnig behandelt, wo derselbe in einigen Beziehungen zu ganz anderen Resultaten gelangte, als die von mir im Chald. Wörterb. a. m. O. ausgesprochenen. Da es aber diesem wackern Gelehrten nicht minder als jedem andern redlichen Forscher lediglich um Ermittelung der Wahrheit zu thun ist, so dürfte eine nochmalige Besprechung der in Rede stehenden zwei

---

Differenzen die ganze Gemeinde der Alt- und Neustadt auf's Rathhaus geladen und derselben der Schutz gekündigt worden — (die Stelle lautet wörtlich: דיא וויילען ויך בעפונדען דש קהל הנ״ל איין צייט לנג עטליכע קטטות ומריבות וסכסוכים אונטיר אננדר גיהבט אונט דעשט וועגין דיא קהלה כידוע אין פילין הויקות גיראטין, דש ענטליך דעריך כל הקהל הנ״ל מן העצה יד״ה אלט און נייא שטט אויף דש עצה ביח גיפאדרט וועדרין, און קהל הנ״ל איין גירוש אן גיציינט). — Nach einem bewilligten Aufschub setzte die Gemeinde es mit großer Mühe, vorzüglicher Verwendung, ganz besonders aber mit vielem Gelde (מיט גרושה הוצאות וטרחות יתירות און פיל שתדלנות קיומים בסך עצום קוסטן מין) durch, daß ihr auf's Neue der Schutz bewilligt wurde, jedoch mit Aufhebung aller vorher erworbenen Privatrechte in dieser Beziehung.

Da nun diese Differenzen dadurch entstanden, daß die Gemeinde-Statuten verloren gegangen waren, so beschloß die Gemeinde einstimmig, „ein neues Gemeinde-Buch anzulegen, und darin alle Bestimmungen zu verzeichnen, wie es in allen h. Gemeinden der Fall ist" במוסכם ובמעמד כל הקהל פערבליב דש מן איין חדש קהל״ש פנקס מכן זול, און דיא תקנות וויא מקדם גיוועזן אך גלייך דהנהגות בשארי קהלות קדישות במוסכם כל הקהל תקנות חדשים וסדר הראוי לחיזוק ולמצב קהלתנו גימכט וועדרן זול. און זול אלש אין פנקס הקהל גשריבן וועדרן כנהג בכל המקומות חקהלות אשר דברי מלך מלכי המלכים מגיעים.

Auf dieses interessante Gemeindestatut, welches größtentheils in hebräischer Sprache verfaßt ist, und in 22 Kap. viele interessante Bestimmungen über sämmtliche Gemeinde-Verhältnisse enthält, kommen wir vielleicht ein anderes Mal zurück.

Sätze der Mischna nicht als überflüssig erscheinen. Diese lauten nämlich wie folgt: המכנה בעריות משתקין אותו. האומר ומזרעך לא תתן להעביר למלך ומזרעך לא תתן לאעברא בארמיותא משתקין אותו בנזיפה.

Hr. Rabb. Br. will in den beiden Sätzen „eine symbolisirende Auffassung biblischer Gesetzesstellen, nach dem Muster der jüdisch-alexandrinischen Schule" erblicken. Daß zuvörderst im ersten Satze eine solche Uebersetzung als tadelnswerth bezeichnet werde, die in Lev. 18, 7 „eine Verschärfung der Ehrfurcht gegen Eltern finden wollte, daß ein Kind nicht die Schande, d. h. die moralischen Gebrechen der Eltern aufdecken, sondern darüber schweigen soll". — Diese Interpretation aber, obschon sie sich auf einen bedeutenden Gewährsmann stützt, nämlich Raschi, nach dessen Auffassung der Worte des R. Josef (Megilla 25a) לא תגלה שום דבר קלון, scheint schon deshalb nicht zulässig, weil in diesem Falle der erste Satz nicht schlechthin durch המכנה (abweichend von dem האומר im zweiten Satze) eingeführt und blos angedeutet, sondern adäquat dem zweiten Satze, etwa wie folgt ausgedrückt worden wäre: קלנא . . . האומר ערות אביך ודאבוך וקלנא דאמך לא תגלי משתקין אותו. Ferner leuchtet es durchaus nicht ein, daß der qu. Satz המכנה בעריות sich blos auf den einen Bibelvers (Lev. 18, 7) beziehe; die Mischna will vielmehr besagen: Wenn Jemand das eine oder das andere der Inceſtverbote umdeutet u. s. w. Eine solche Umdeutung könnte aber auf die anderen Verbote V. 8 fg. nicht angewandt werden. Endlich würde die hier gegebene Uebersetzung קלנא (קלון אביך וקלנא דאמך (oder in hebr. Form ודאבוך וקלנא דאמך noch keineswegs irgend eine Umdeutung oder Umschreibung des einfachen Schriftsinnes enthalten, da קלנא oder קלון ebenso wie das Textwort ערות: Blöße, d. h. Schamtheile bezeichnen kann. Sollte etwa die betr. Umschreibung auszudrücken sein קלנא דמדעם ודאבוך וכו', oder hebr. שום דבר קלון של אביך וכו'? was aber nicht einmal in den Worten des R. Josef enthalten ist. — Hierzu kommt noch der gewiß nicht unberücksichtigt zu lassende Umstand, daß nach der Erklärung Raschi's die Worte des R. Josef קלון אמו וקלון אביו nicht in Einklang zu bringen wären mit denen des R. Jona in jerus. Gemara z. St., der hierfür setzt בעיריתא דאבוי ובעיריתא דאמיה, als dessen Uebertragung in's Hebr. der

Satz des R. Josef in bab. Gemara fast mit Bestimmtheit anzusehen ist.

Alles dieses zusammengenommen, läßt kaum einen Zweifel zu, daß (vgl. Chald. Wörterb. unter כְּנִי und עִירְיָא) der in der Mischna ausgesprochene Tadel sich auf einen solchen Dolmetscher beziehe, der beim Vortrage der Inceſtverbote (Lev. 18, 7 fg.) aus Scheu vor der Gemeinde die Suffixa der Schrift umdeutet, der z. B. V. 7 übersetzt „die Blöße seines Vaters und seiner Mutter soll man nicht schänden; als ob die Worte des hebr. Textes gelautet hätten ערות אביו וערות אמו לא יגלה.

Dasselbe will auch R. Josef in seiner Erklärung besagen, übereinstimmend mit der aramäisch abgefaßten des R. Jona in jerus. Gemara. — Auf dieselbe Weise V. 8 fg. „die Blöße des Weibes seines Vaters soll man u. s. w." — Eine solche Uebersetzung wird in der Mischna zwar als tadelnswerth, aber noch immer nicht als horrend dargestellt. Denn wenn auch eine Uebertragung gemißbilligt wird, welche den biblischen Ausdruck anders wiedergiebt, als er ursprünglich lautet, so wird doch hierdurch der Schriftsinn nicht geändert. Bleibt es sich doch hinsichtlich der gesetzlichen Bestimmung gleich, ob Jemand übersetzt: die Blöße seines Vaters soll man nicht schänden, oder: die Blöße deines . . . sollst du u. s. w.

Ganz anderer Art hingegen ist eine Uebersetzung, die uns in dem zweiten Satze der Mischna vorgeführt wird: Wer da sagt: von deinem Samen u. s. w. Hier erleidet sogar der Schriftsinn eine Umgestaltung, und die Verrückung der gesetzlichen Bestimmung ist derart, daß sie nicht blos als tadelnswerth erscheine, sondern auch daß der so Uebersetzende mit Anathem zu bestrafen sei משתקין אותו בנויפה. Hr. Rabb. Br. nimmt zwar meine Uebersetzung des ארמיותא durch „Römerthum" an, versteht aber hierunter „Beamtendienst" bei der „römisch-herodianischen Regierung", so daß das Textwort מֹלֶךְ = מַלְכוּת רומי gedeutet wurde. — Zur richtigern Auffassung der hier verpönten Uebersetzung dürfte als zweckdienlich erscheinen, hier einen einschläglichen Passus meines Aufsatzes im **Jeschurun ed. Kobak**, 4. Jahrg. hebr. Theil S. 6 fg. in Kürze voranzuschicken: Der Kult des Moloch, dessen Zusammenhang mit der Mylitta (Naturgöttin)

bereits von Movers (die Phönizier ꝛc. S. 383, vgl. auch Allioli, Alterth. der Hebr. Theil II, 2. Abth. § 29) auf das Schlagendste nachgewiesen wurde, und der im Pentateuch an zwei verschiedenen Stellen als strafälliges Laster erwähnt wird (Lev. 18, 21 und das. 20, 2—5) war von doppelter Art. Zunächst gaben feile Dirnen (Götzenpriesterinnen, קדשות) dem Götzen zu Ehren ihre Unschuld preis. Sodann wurden aber auch die durch solche fleischliche Vermischung erzeugten Kinder dem Feuerkult dieses Götzen übergeben; in welcher Gestalt er zu Karthago als der, seine eigenen Kinder verzehrende Kronos verehrt wurde. Der hier zuerst erwähnte Kult wird daher in Lev. 18, 21 an die Spitze der andern Verbote des Inceste gestellt. — Dahingegen wird das. 20, 2 fg. der eigentliche Götzendienst des Moloch, nämlich das Uebergeben der Kinder für den Feuerkult verboten; ähnlich den darauf folgenden Verboten, der Todtenbeschwörer u. s. w. אבת, ידעונים, vergl. auch Deut. 18, 10.

Der Sinn der ersteren Stelle wäre demnach: „Begehe nicht eine fleischliche Vermischung (ומזרעך wie das. V. 20) mit der Molochpriesterin, denn als eine Folge dieser Prostitution wird auch der zweite, weit größere Gräuel entstehen, daß dein Kind dem Feuerkult dieses Götzen übergeben werde". (להעביר למלך bedeutet: übergeben, preisgeben, weihen, ebenso wie והעברת...לה' Exodus 13, 12.) Die Halacha deducirte nun aus diesem mosaischen Verbote ein Doppeltes:

1) Nicht blos der Feuerkult des Moloch, sondern auch jede andere Anbetung irgend eines Götzen, gleichviel von welcher Beschaffenheit der Gegenstand oder die Art der Verehrung sei, ist auf dieselbe Weise verboten. Und dafür fand man in dem Worte מלך selbst eine Stütze: der Herrschende, Regierende, also überhaupt ein Götze, den man sich als Herrscher denkt, und dessen Regierung man sich unterwirft. Vgl. Snhdr. 64b למלך כל שתמליכהו עליך אפילו (1 קיסם אחד.

---

1) Höchst wahrscheinlich ist hier das קיסם אחד in demselben Sinne zu nehmen, wie das קיסא von den syrischen Kirchenvätern gebraucht wird, nämlich für crux lignea. Demnach wäre die Lesart in Jalkut I, § 286, wo die in unserer Gemara sich befindenden 2 Worte אפילו צדוד nicht stehen, die richtigere.

2) Die fleischliche Vermischung ist nicht blos mit einer Molochpriesterin, sondern auch mit jeder andern Götzendienerin verboten. Denn ebenso wie dort die erzeugten Kinder dem Feuerkult des Moloch preisgegeben, so werden auch hier Götzendiener in's Leben gerufen und als solche auferzogen werden. Und auch hiefür hat man in dem biblischen Ausdrucke eine Stütze gefunden. Denn wenn auch das Wort לְהַעֲבִיר im Hif.: preisgeben, weihen bezeichnet, so deutete man es dennoch, als ob לְעַבֵּר Pi. gestanden hätte. Es ist also jedes „Beschwängern", das die Geburt von Götzendienern zur Folge hat, verboten. Nur dadurch ist es erklärlich, daß der in Rede stehende Bibelvers (Lev. 18, 21) ohne Weiteres auf diese Halacha angewendet werden konnte. Vgl. bab. Megilla 25a.[1]) תנא דבי ר׳ ישמעאל בישראל הבא על הגויה (הכותית) והוליד ממנה בן לע״א הכתוב מדבר. Die Halacha in dieser Fassung konnte unbeanstandet als die richtige Auslegung des in Rede stehenden Bibelverses gelten; indem hierdurch nicht blos der Schriftsinn, sondern selbst der biblische Ausdruck nicht im Geringsten alterirt wurde. Denn unter Nichtisraelitin (גויה, כותית) kann auch die Molochpriesterin, wie unter Götzendienst (עבודת אלילים) auch der Molochdienst verstanden werden.

Ganz anders hingegen verhält es sich mit der Uebertragung dieses Bibelverses, wie sie in dem zweiten Satz unserer Mischna als sehr verpönt aufgeführt wird, nämlich ומזרעך לא תתן לאעבירא באדמיותא. Hier ist nichts weiter enthalten, als das Verbot:

---

[1]) Aehnlich hat auch jerus. Gemara z. St.: ר׳ ישמעאל אומר זה שהוא נושא ארמית ומעמיד ממנה בנים מעמיד אויבים למקום. Jedoch ist zwischen diesen beiden Halachoth ein bedeutender Unterschied. R. Ismael in jerus. Gemara verbietet blos das Heirathen einer Nichtjüdin (Römerin); der Tanna (Schüler) des R. Ismael hingegen in babyl. Gem. hält ein solches Beiwohnen überhaupt, auch ohne vorangegangenes Heirathen für verboten. Ferner auch, daß in bab. Gemara das biblische Verbot (s. oben) so gedeutet wird, weil die unehelichen Kinder der Götzendienerin anhangen werden; in jerus. Gem. hingegen das Heirathen einer Nichtjüdin selbst in dem Falle verboten wird, wenn der Mann die aus dieser Ehe entstehenden Kinder als Israeliten auferziehen will. Denn diese könnten unter Umständen „als Feinde Gottes (Israels) heranwachsen".

mit einer Römerin (Heidin), so lange sie im Römerthum = Heidenthum ist, den Beischlaf auszuüben; von dem eigentlichen biblischen Verbot hingegen, von dem Götzendienst der Kinder, und also von dem Hauptkult des Moloch keine Spur anzutreffen. — Dem Wesentlichen nach stimmt allerdings dieses in der Mischna verpönte Targum mit der in der Peschito vorkommenden Version unseres Verses überein, ומן זרעך לא תרמא למבטנו לנוכריתא; jedoch mit dem Unterschiede, daß jenes das Textw. למלך durch den einigermaßen adäquaten Ausdruck בארמיותא wieder giebt, und das Objekt von לאעברא deshalb wegläßt, weil im hebr. Texte dafür kein entsprechendes Wort steht, wodurch der Targumist sich genöthigt sah, den Satz ellyptisch hinzustellen; der Syrer hingegen es vorzog, das eigentliche Objekt des Satzes für das hebr. למלך zu substituiren. — Demnach fällt der Einwand des Hrn. Rabb. Brann weg: daß nach meiner Uebersetzung im Chald. Wörterbuche s. v. אַרְמַי: „um schwanger zu machen (eine Heidin) im Heidenthum = Römerthum" es heißen müßte לְעַבָּרָא ית ארמיתא (Pa. mit hinzugefügtem Objecte). Denn zu dieser Ellypse und resp. Hinzufügung des Wortes בארמיותא sah man sich genöthigt, um in dem Targum so viel als möglich den hebr. Text wiederzugeben. Daß man aber auch das Hif. von עבר im Rabbinischen = Piel gedeutet hat, wurde zum Theil schon oben bemerkt, läßt sich aber auch anderweit nachweisen. Sifri nämlich zu Deut. 18, 10 hat מעביר בנו ובתו באש זה הוא הבועל ארמית ומעמיד ממנה בן אויב למקום. Wo aber fände sich in dieser Bibelstelle nur die geringste Anspielung auf das Verbot: „eine Heidin zu beschwängern", hätte man nicht das מַעֲבִיר Hif. als מְעַבֵּר Pi. gedeutet? Die Rechtfertigung unseres jerus. Trgs. I (Pseudojonathan) wurde bereits im Chald. Wörterbuche l. c. nachgewiesen, und zwar nach der richtigen Leseart לְמֶעְבְּדָא לפולחנא אוחרא (mit Daleth) „Götzendienst zu treiben", übereinstimmend mit LXX: λατρεύειν, und dem oben erwähnten תנא דבי ר׳ ישמעאל.

Tract. Megilla, Absch. III, Mischna 9.

Von
J. Glück, Erfurt.

In dem Juliheft v. J. dieser gesch. Monatsschrift ist durch eine Erklärung des Herrn Rabb. Brann obige Mischna auf's Neue in Besprechung gezogen, und obwohl diese bereits vielfach Gegenstand kritischer Untersuchung war, halten wir doch dafür, daß zum richtigen Verständniß derselben noch Manches beizutragen ist. Wir haben mit gegenwärtiger Arbeit durchaus nicht die Absicht, der genannten Erklärung des Herrn Rabb. Brann entgegen zu treten, oder sie zu bemängeln, sondern unabhängig von derselben lediglich im Interesse der Sache und der Wahrheit, der wir Alle dienen sollen, unsere Ansicht hier niederzuschreiben, den kundigen Lesern selbst das Urtheil überlassend.

Von vorn herein müssen wir uns zu der in der Anmerkung des Herrn Redacteur ausgesprochenen Ansicht bekennen, daß der Grund dieser, so wie der Halachot in der Mischna Chagiga II אין דורשין lediglich in der damals verbreitet gewesenen gnostischen Irrlehre zu suchen sei, und wir fügen hinzu, daß hauptsächlich das Bestreben der Talmudlehrer, allen den ketzerischen Deutungen und irrigen Auslegungen des Schriftwortes entgegen zu arbeiten, welche sich durch Verläugnung der Tradition vielfach eingeschlichen, und überhand zu nehmen droheten, das Hauptmotiv dieser Halachot war. Der Zusammenhang mit der unserer Mischna vorangegangenen weist deutlich darauf hin. So wird z. B. das Legen der Tefillin auf den unteren Theil der Stirn, also buchstäblich בין עיניך mit Recht דרך מינות genannt, weil dies gegen die traditionellen Halachen verstößt, dagegen תפילין של יד zwar auf die rechte Stelle במקום הקיבורת, aber nicht auf den bloßen Arm ist דרך החיצונים und wie R. Nissim hierzu treffend bemerkt קרוב למין הוא.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet werden dem richtigen Verständniß unserer Mischna keine erheblichen Schwierig-

keiten entgegen treten, wenn wir dies und noch Folgendes in's Auge faſſen.

Es iſt hinlänglich bekannt, daß damals viele von der jüdiſchen Lehre über Gott ꝛc. abweichende Anſchauungen aus dem Heidenthum in's Judenthum eingedrungen waren, namentlich muß, wie wir aus Scheu vor dem Glauben an שתי רשויות erſehen, der aus Perſien ſtammende Glaube an einen Gott des Guten und Einen des Böſen, Ormuzd und Ahriman, auch bei den Juden viel um ſich gegriffen haben. Die Hinneigung zu dieſem Glauben wurde מינות genannt. So wird in unſerer Miſchna האומר יברכוך טובים als מינות bezeichnet; ebenſo bei den drei folgenden Halachot, und Berachot 33b wird ausdrücklich geſagt דמחוי כשתי רשויות, darum משתקין אותו; d. h. man läßt ihn aufhören und einen Anderen an ſeine Stelle treten. דחשינן שמא מינות נפל בו. Maimuni Hilch. Tefilla IX, 7 lieſt in unſerer Miſchna דרך צדוקים; es ſcheint uns aber die Leſeart in der Miſchna richtiger, weil, wie bekannt, die Saducäer in den Dogmen von Gott und Göttlichkeit der Thora von den Paruſchim gar nicht abweichen. Selbſt die Annahme, daß ſie die Unſterblichkeit der Seele geleugnet hätten, bedarf noch ſehr des Beweiſes. Die Stelle Aboth d' R. Natan 5 iſt zu ſagenhaft, um als Quelle zu dienen, und auch die Miſchna Berach. 54a. . . . משקלקלו הצדוקין ואמרו אין עולם אלא אחד gewährt noch keinen ſicheren Anhaltspunkt, da ja das התקינו ſchon auf Eſra bezogen wird, Raſchi dſ. alſo lange noch vor den Saducäern, und die dort erwähnte Schriftſtelle befindet ſich in der That Nechem. 9. Dergl. hierzu Taanith 16b. S. Graetz, Geſch. III, S. 510. Sonſt iſt aber unſeres Wiſſens im Talmud Synh. 90b. u. a. v. O. immer nur von der Auferſtehung der Todten תחיית המתים, nirgends von עולם הבא die Rede.

Deſto größer aber war die Differenz in Bezug auf die Tradition, welche ſie ganz abwieſen und darum der Interpretation keine Berechtigung und den vermittels derſelben gefolgerten Halachot keinerlei bindende Kraft zuerkannten. Nur ſolche Geſetze bleiben von ihnen unbeſtritten, die entweder im Schriftworte klar ausgeſprochen, oder leicht ohne Interpretation zu deuten waren, und bei ihrem ſtarren Feſthalten am Worte erſchwerten ſie Manches, was nach der Tradition erleichtert wurde. Es war daher

eine nothwendige Conseq uenz, als während und nach der Tempelzeit diese saducäischen Lehren immer mehr Verbreitung fanden, daß die Talmudisten bei Feststellung der Halachot mit der ängstlichsten Scrupulosität bemüht waren, Alles zu vermeiden, was jenen Anschauun gen irgendwie Vorschub leisten konnte: לחוציא מלבן של צדוקים. Dies konnten sie indeß nur bei solchen Halachot, deren Wide rspruch Seitens der Saducäer offenkundig war. Das war aber nicht bei allen der Fall. Es konnte daher nicht fehlen, daß sie oft nicht wußten, wie sie sich bei Feststellung einer Halacha verhalten sollten, weil sie im Zweifel waren, ob die Saducäer derselben zustimmen oder nicht. Wir wollen hier der Kürze wegen nur ein Beispiel anführen. Synh. 33b. auf die Stelle ואין מחוירין לחובה sagt R. Chija b. Aba והוא שטעה בדבר שאין צדוקין מודים בה, nur wenn die Sad. dem irrthümlichen Urtheil nicht zustimmen, im andern Falle aber מחוירין. In beiden Fällen also solle man der saducäischen Ansicht entgegen handeln. Hierauf fragt er R. Jochanan טעה בנואף ונואפת מהו?, würden die Sad. hier dem irrthümlichen Urtheil zustimmen oder nicht? Dieser antwortet in einem Gleichniß, daß er es selbst noch nicht wisse, aber wenn solcher Fall vorkommen sollte, wolle er sich darüber Kunde verschaffen [1]).

Wir haben hier diese etwas umständliche Erörterung für nöthig erachtet, weil wir sie für das Verständniß unserer Mischna wesentlich halten und kommen nun zu derselben zurück.

---

[1]) Beiläufig erlauben wir uns hier folgende Bemerkung. Löwi in seinem Bikoreth Hatalmud S. 162 giebt eine Erklärung zu dieser Stelle, auf welche in Jerusch. Synh. S. 22, Glosse 9 besonders hingewiesen ist. Er reflectirt dabei besonders auf den nicht neuen Gedanken über אשר ינאף את אשת רעהו. Allein darüber, daß נואף ונואפת selbst nach dieser Auffassung des Todes schuldig sind, konnte gar keine Meinungsverschiedenheit obwalten, denn das Schriftwort sagt bestimmt מות יומת. Hätten demnach die Richter sich nach dieser Seite hin geirrt und freigesprochen, so wäre gar keine Frage, daß auch die Sad. dies als Irrthum anerkannt hätten. Da aber der Zweifel, ob die Sad. zustimmen oder nicht, nur auf den טעות bezogen werden darf, so ist jene Erklärung nicht nur gezwungen, sondern völlig unhaltbar. Wir halten daher unsere Erklärung für einfacher und zutreffender: R. Joch. antwortet . . . אדמוקדך יקיד זיל קוץ קרך וצלי. Wenn das Feuer brennt, dann schneide deine Melonen und brate sie, d. h. wenn ein solcher Fall vorkommt, dann verschaffe dir Auskunft.

Fragen wir zuvörderſt, was heißt מכנה בעריות? Maim. im Miſchnacomment. meint, es ſei eine Umänderung der perſonellen Suffixis אביו ſtatt אביך u. ſ. w. in der Befürchtung, es möchte einer der Zuhörer dies auf ſich beziehen und ſich verletzt fühlen. Dieſe Erklärung aber wird ſchwerlich befriedigen, denn es wäre unbegreiflich, warum dies gerade hier und nicht auch bei vielen anderen Verboten, namentlich der zweiten Hälfte des Dekalog der Fall ſein ſollte? Vielleicht dachte er dabei an die Stelle Schbuoth 36a. R. Jehuda ſagt zu R. Kahana כנה d. h. er ſolle יככם ſtatt יכך ſagen. Dort iſt aber von einem Fluche die Rede, wobei man bekanntlich viel penibler war und deshalb auch das Strafkapitel תוכחה in gedämpftem Tone leſen ſollte. Die paſſendſte und beſte Erklärung ſcheint uns die im Talmud von R. Joſef gegebene קלן אביו וקלן אמו, nur will uns bedünken, daß dieſe Worte etwas Anderes ſagen wollen, als „Verſchärfung der Ehrfurcht gegen die Eltern", „daß Kinder die moraliſchen Gebrechen der Eltern nicht aufdecken, ſondern verſchweigen ſollen". Nur Bertinoro ſcheint dies wirklich ſo verſtanden zu haben, wogegen Raſchi uns darüber in Zweifel läßt. Wir können uns aber nicht denken, daß R. Joſ. unter מכנה בעריות Etwas verſtanden haben ſoll, was eben nur auf dieſe Beide, nicht aber auf alle עריות anwendbar iſt, während die Miſchna ganz unzweifelhaft alle vor Augen hat. Es müſſen wohl andere beſtimmt ausgeprägtere Momente geweſen ſein, die hier den Tanaïten vorſchwebten; es müſſen nothwendig ganz abnorme Deutungen geweſen ſein, gegen welche ſie zu eifern allen Grund hatten, weil deren Verbreitung um ſo bedenklicher war, als gerade dieſes Kapitel ohne Tradition faſt ganz unverſtändlich bleibt und den gefährlichſten Irrlehren Thür und Thor öffnet. Leicht möglich, daß der veränderte Ausdruck קלן, den hier R. Joſ. gebraucht, zu jener Auffaſſung geführt hat, damit iſt aber deren Richtigkeit noch nicht bewieſen, indem, wie wir annehmen, R. Joſ. ſich nur einer לשון נקיה bedient. Die Parallelſtelle im Jeruſch. hat wirklich ערייתא דאבוה וערייתא דאמי. Wir haben oben bereits angedeutet, daß wir es hier nicht mit dem Hellenismus oder ſpeciell mit der jüdiſch-alexandriniſchen Schule oder dergl., ſondern mit dem echten Säducäismus und ähnlichen gnoſtiſchen Irrthümern zu thun haben, welche durch Abweiſung der Tradi-

tion häufig das Schriftwort corrumpirten und Deutungen hineinbrachten, die den halachischen Bestimmungen zuwider liefen, und die Talmudisten hatten allen Grund, mit der größten Aengstlichkeit darüber zu wachen, um die Verbreitung solcher Irrlehren möglichst zu verhüten. Daß wirklich solche Lehren viel im Schwunge waren, braucht nicht erst bewiesen zu werden, es sind uns noch manche Proben davon erhalten, und wir werden den Sinn unserer Mischna recht begreifen, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf diese richten.

R. Joseph war, wie bekannt, selbst Targumist, und wir dürfen wohl bei ihm mit Recht eine genaue Vertrautheit mit den häufig gewesenen verschiedenen Targumim und sonstigen Auslegungen voraussetzen, wie solche der spätere Pf. Jonathan aufgenommen und zusammengestellt hat, und die man in sonderbarer Naivetät dem Pentateuch ohne Bedenken beigedruckt hat, als ob sie dem Onkelos ebenbürtig wären. Es ist noch nicht zu lange her, daß Manche unserem Rabbi Jos. diese Paraphrase zuschreiben wollten, und wäre dies nicht bereits von Geiger u. A. gründlich widerlegt, wir hätten hier Grund genug, ihn von diesem Vorwurf freizusprechen.

Nehmen wir die Paraphrase einmal vor und sehen zu, wie hier unser Kapitel behandelt wird. Gleich der Anfang, V. 6, גבר טלי וגבר סיב לכל קריבת איש איש וכו׳ hat Jon. . . . בשריה לא תקרבון לבואה עריתא בתשמישתא ובפרסומי עריא. Schon daß immer לאחנלה in לאחבוי umgesetzt ist, scheint Etwas zu involviren, das dem eigentlichen Sinne widerspricht — גבר טלי? Die Halacha hat איש פרט לקטן. Und was sagt . . . בתשמישתא ובפרסומי? Hier wird offenbar nicht nur תשמיש, sondern auch jede Entblößung verborgener Theile unter חייבי כריתות gebracht! Das ist aber schnurstracks gegen die traditionelle Halacha! Wohl wird auch im Talmud Aboda sara 17a. Ullah getadelt, daß er seine Schwester auf die Hand, nach Andern auf die Brust geküßt, weil jede vertrauliche Annäherung verpönt sei, anlangend an לא תקרבו. Das ist aber nur eine agadische Deutung, und soll keineswegs den eigentlichen Wortsinn ausmachen, ist nur als סייג לעריות bezeichnet.

Und nun vollends der folgende Vers . . . ערית אבוך וערית אמך לא תגלי ערותא לא תשמש עם אבהא וגבר לא

ישמש עם אמיה. Dieſe Deutung iſt nicht nur pure Willkür, ſondern auch unrichtig, und beweiſt, wohin in der Thora die Abweiſung der Tradition führen kann. Den Grund dieſes Irrthums können wir uns leicht erklären. Bei Verleugnung der Ueberlieferung weiß man in der That nicht, was ערות אביך beſagen ſoll. Etwa Pedaſtrie? Das iſt V. 22. . . . ואת וכר. Vater und Tochter? Dann müßte ſtehen ערות אביך או ערות אמך. Nach der Tradition liegt der Schwerpunkt hier in ערות אמך, und wird im Talmud Synh. 13 und 14 ausführlich behandelt, worauf wir Sachkundige verweiſen können, ohne hier ſpeziell darauf einzugehen. Dagegen iſt ערות בתו in dieſer Stelle gar nicht enthalten, und wird בתו מאשתו aus ואשה ובתה und בתר מאנוסתו durch ג"ש הנח הנח interpretirt. Siehe Jebam 3a.; Synh. 75a. und 76a.; Keritot 5a. Mit Recht werden die דיני עריות in der Miſchna Chagiga I נופי תורה genannt.

Wir könnten dieſe Beiſpiele noch um Viele vermehren, glauben aber, an dieſen Proben genug zu haben.

Nach dieſer Erörterung kann es keinem Zweifel unterliegen, daß das R. Joſ. gemeint hat: מכנת בעריות heiße eine ſolche Deutung machen, wie das z. B. — wir dürfen hier nur das kleine Wörtchen כגון ſuppliren — in oben erwähnter Weiſe mit קלון אביו וקלון אמו geſchehen iſt. Nach der Miſchna wird einem ſolchen Ausleger Schweigen geboten, weil dies גלוי פנים בתורה שלא כהלכה iſt. Eine weitere Strafe kann ihn nicht treffen, weil hier der eigentliche Saducäismus nicht erwieſen ſcheint, es iſt nur כנוי eine freie Deutung, wie ſolche, wie oben nachgewieſen, in der Agada auch bei den Talmudiſten nicht ſelten in Gebrauch war.

Anders aber verhält es ſich mit der folgenden Halacha ומזרעך לא תתן לאעברא בארמיותא = ... ומזרעך וכו׳. Ohne der von Herrn N. Brann hierzu gegebenen Erklärung irgendwie zu nah zu treten, können wir unſer Befremden nicht verſchweigen, daß er hier ganz unerwähnt läßt, was von Rabb. Aſcher, Lip. Heller, Bertinoro u. A. nicht unbeachtet geblieben iſt, nämlich daß Pſ. Jonathan dieſe Stelle in Wirklichkeit ſo hat, nur mit der geringen Variante בת עממין ſtatt בארמיותא. Siehe Aruch s. v. ארם. Auch hier ſcheint uns die Erklärung, wie ſie der Talmud giebt, die zutreffende und richtige. Es iſt richtig, daß

hier זרע in der Bedeutung semen virile zu verstehen ist, und diese irrthümliche Auffassung lag um so näher, als der vorangegangene Vers mit שכבתך לזרע endigt, so wurde es hier auch so gedeutet, und das בארמיותא nahm man, weil hier למולך folgt, und dieses Volk vorzugsweise dem Moloch fröhnte.

Möglich, daß auch besonders der Umstand den Irrthum herbeigeführt, weil hier nicht, wie 5. M. 18, 10 מעביר בנו ובתו באש steht, glaubte man, daß hier der eigentliche Molochdienst gar nicht gemeint sei und nahm לעבריא (schwängern) statt להעביר und בארמיותא aus der oben erwähnten Ursache, statt למולך. S. Talmud Synh. 64a. und b.

Hier müssen wir einen Irrthum berichtigen, in welchem schon Manche befangen waren, nämlich den, daß auch der vom Talmud hier angeführte R. Ismael diese Stelle so gedeutet habe, nur daß er allgemein עכום statt ארמיותא nimmt. Dem ist aber nicht also! Man hat sich von der Schlußthese תכתוב מדבר ein wenig mystificiren lassen und nahm diese zu den Worten des R. Ism., während sie eigentlich nur die Gemara hier hinzufügt, und gehört zu תאומר. Die Sentenz des R. Ism. ist von demselben zu dieser Stelle wie gesagt und steht mit derselben in keinem Zusammenhange. Sie befindet sich Jerusch. Synh. IX Ende und gehört zu Mischna 11. תבועל ארמית קנאין פוגעין בו, vergl. B. Erubin 19a. Der Sinn ist demnach einfach: Wenn Jemand lehrt: (תאומר) diese Stelle enthalte dasselbe, was dort R. Ism. von בועל ארמית sagt — man nehme das דתני wie כדתני — so ist dies nicht nur gegen die Halacha, indem er auf בא על גויה Todesstrafe setzt, sondern eine gänzliche Fälschung des Schriftwortes, die leicht dahin führen kann, auch die Stelle 3. M. 20, 2 so zu deuten, und somit wäre das Verbot des Molochdienstes in Frage gestellt. Darum משתקין בנויפה. Unter נויפה glauben wir auch hier nicht Bann, sondern Ausstoßung zu verstehen, in dem Sinne, wie R. Jehoschua b. Lewi sagt: מי שאינו עוסק בתורה נקרא נוף. Zwar finden wir auch im Talmud eine ähnliche Deutung. Sota 37b. . . . וה הבא . . . דרש ר' יהודא על העדות וחולוד בן. Dort ist's aber agadischer דרש, und der Kundige wird überhaupt den Unterschied leicht herausfinden.

Das Wort המירום in der talmudischen Literatur.

Das dunkle Wort המירום (dessen Lesart zwischen המירום und המירם schwankt [1]), kommt dreimal in der talmudischen Literatur vor, stets verbunden mit ספרי (Plural), einmal in der Mischnah Jadaïm (IV, 6) im Dialoge zwischen Rabbi Jochanan b. Sakkaï und den Sadducäern. Auf den Spott Dieser gegen die Pharisäer, daß sie die Bestimmung getroffen haben, heilige Schriften sollen bei der Berührung verunreinigen, entgegnete Jener: Gerade wegen ihres Vorzuges wirken die heiligen Schriften verunreinigend, dagegen die ספרי המירום, welche nicht diesen Vorzug haben, haben auch nicht diese Wirkung. אף כתבי קודש לפי חבתן היא טומאתן וספרי המירם שאינן חביבין אין מטמאין את הידים.

Dann nennt sie der jerusalemische Talmud (Synhedrin X p. 28a.), daß solche Bücher nicht unter die zum Lesen verbotenen gerechnet werden, sondern daß man sie eben so unbedenklich lesen dürfe, wie man harmlose Briefe lesen darf: אבל ספרי המירם וכל ספרים שנכתבו מכאן ואילך הקורא בהן כקורא באגרת. Endlich kommen sie auch im babylonischen Talmud vor (Chulin p. 60b.). (Das Wort fehlt zwar in den censirten Ausgaben, findet sich aber in den uncensirten und im Aruch.) Simon b. Lakisch bemerkt: Im Pentateuch befänden sich viele, scheinbar nichtssagende und ganz bedeutungslose Verse, die man eben, scheinbar ohne heiligen Charakter, eben so gut wie die ספרי המירם verbrennen zu dürfen glauben sollte, die aber nichts desto weniger einen tieferen Sinn enthielten: אמר ריש לקיש. הרבה מקראות שראוין לישרף כספרי המירם והן הן גופי תורה (כגון) העזים הוישבים בחצרים. Ueber dieses Wort sind die allerverkehrtesten Erklärungen aufgestellt worden. Nathan Romi giebt dreierlei Worterklärungen dazu, von denen je eine unhaltbarer ist, als die andere (Artikel מרום). Seine Worte lauten: פירוש ספרי הכופרים בבוראם. ומפורש בפרק כל בספרי מירום.

[1]) המידם ist jedenfalls ein Druckfehler und מידום eine verdorbene LA.

כתבי בשבת. פירוש אחר. מין חיה ושמו מרום: פירוש אחר. ספריים החצונים של חכמת יונית שמם בלשונם המירום.

Unter ketzeriſchen Schriften verſtand Nathan, da er ſich auf Traktat Sabbat beruft, evangeliſche oder chriſtliche Schriften. Maimuni erklärt ſie als antijudäiſche Schriften, welche gegen die Thora ankämpfen; er leitet das Wort höchſt unſprachlich, wie immer, nach der Leſeart מירם eigenthümlich ab: וספרי מירם הם ספרים שחולקין על תורתנו . . . ונקראו ספרי מירם כלומר ירחם אלק' ויסירם מן המציאות. Weder Nathan Romi, noch Maimuni kannten den Paſſus des jeruſ. Talmud, nach welchem es nicht einmal verboten war, ſolche Schriften zu leſen. Es können alſo darunter weder chriſtliche, noch ketzeriſche Schriften verſtanden werden. Auch der babyl. Talmud, oder Simon b. Lakiſch kann ſie nicht als ſolche verſtanden haben, da er ſie doch mit ſcheinbar gleichgültigen hiſtoriſchen Verſen im Pentateuch gleichſtellt. In jüngſter Zeit hat man darunter den Vater des Epos, Homeros, verſtehen wollen, was ſich ſehr unhiſtoriſch ausnimmt. Woher ſollten die Juden Paläſtina's mit Homer bekannt geweſen ſein? Und zugegeben, hätten ſie dieſe von Mythologie ſtrotzenden Epopöen für ſo harmlos anſehen können?

Mir ſcheint die Erklärung ſehr einfach zu ſein, wenn man die ספרי המירום (Plural) urgirt. Das Wort ſtammt offenbar von *ἡμέρα*. In der Form *ἡμερήσιον*, bekanntlich einer Ellipſe von *βιβλίον*, bedeutet das Wort „Tagebuch, Chronik". ספרי המירם wären demnach hiſtoriſche Nachrichten über die judäiſchen Könige und Ereigniſſe in hebräiſcher Sprache, die keinerlei Heiligkeit, noch Wichtigkeit in den Augen der Frommen hatten, noch auch eine ſchädliche Wirkung befürchten ließen. Daß es ſolche gegeben hat, ſteht hiſtoriſch feſt. Das erſte Makkabäerbuch ſpricht (Ende) von einem Tagebuche der Herrſchaft Hyrkan's I., *ἐπὶ βιβλίῳ ἡμερῶν ἀρχιερωσύνης αὐτῦ (Ἰωάννα Ὑρκανῦ)*. Joſephus nennt Memoiren des Königs Herodes, die er in ſeiner Geſchichte benutzt hat (Alterth. XV, 6, 5): *ἐν τοῖς ὑπομνήμασι τοῖς τῦ βασιλέως Ἡρώδα*. Es hat alſo Erinnerungsſchriften über Tagesereigniſſe aus der makkabäiſchen und herodianiſchen Epoche gegeben, die eigentlich ספר דברי הימים *βίβλίον ἡμερῶν* heißen ſollten. Aber um ſie von der ſo zu ſagen kano-

niſchen Chronik zu unterſcheiden, wurden ſie mit einem griechiſchen Wort bezeichnet, ספרי המירם oder המירום, Bücher der Tagesereigniſſe, der Chronik. Die Form mag ἡμερής oder ἡμερός, abgekürzt von ἡμερήσιος ſein.

Recenſionen.

Zur Geſchichte der Syphilis. Die älteſten ſpaniſchen Quellen über dieſe Krankheit, und das Gedicht des Francesco Lopez de Villalobos vom Jahre 1498 zum erſten Mal in deutſche Verſe übertragen von **Dr.** Raphael Finckenſtein, Priv.-Doc. an der königl. Univ. zu Breslau. — Breslau 1870. Morgenſtern.

Der Leſſing'ſche Patriarch mit ſeinem „Thut nichts, der Jude wird verbrannt", hat in allen Zweigen menſchlicher Thätigkeit eine unendliche Ahnenreihe und wohl auch — das fürchten wir — noch für lange Zeiten eine ebenſo ſchwer zählbare Nachkommenſchaft. Die lächerlichſten Beſchuldigungen, wie Chriſtenkindermord, Hoſtien- und Brunnenvergiftungen, alle wurden ſie, ſo ſcheu ſie auch anfangs aufgetreten ſein mochten, durch die Bereitwilligkeit des Glaubens rückſichtsloſer und frecher, und es durfte als ein Zeichen ganz beſondrer Aufklärung gelten, wenn man von der Grundloſigkeit dieſer Märchen zu ſprechen wagte. Doch ein Andres iſt es, dem entgegenzutreten, was fanatiſche Geiſtliche **in maiorem Dei gloriam** oder ein roher Pöbelhaufe grundlos behaupten, ein Andres, das zu widerlegen, was Männer der Wiſſenſchaft mit Hilfe von Scheingründen als Reſultat ernſter Forſchungen hinzuſtellen ſich bemühen, da wo beſcheidnere Gelehrte ſich eingeſtehen müſſen, daß hier eine redliche Forſchung zu keinem poſitiven Reſultate zu kommen vermag. Je ſchädlicher ſolche Schein-Wahrheiten wirken können, deſto größer und anerkennenswerther iſt das Verdienſt, ſolche Irrthümer ihrer der freien Forſchung

abgeborgten Hülle zu entkleiden und sie bloßzustellen. Und dieses Verdienst ist es vor Allem, was eine Besprechung des **Dr.** Finckenstein'schen Buches auch in diesen Blättern angemessen erscheinen läßt. — Bekanntlich datirt man die Entstehung der Lustseuche aus jenen denkwürdigen Tagen, in welchen Amerika entdeckt, die Marannen aus der pyrenäischen Halbinsel vertrieben wurden, und der französische König Carl **VIII.** ganz Italien mit seinen siegreichen Truppen durchzog. Man hat sich vergebens bemüht, den Ursprung jener Krankheit zu ermitteln; theils politische, theils rein merkantilische Interessen, wie der Vrf. schlagend nachweist, versuchten zu beweisen, daß sie von Columbus und seinen Gefährten aus der neuen Welt mit herübergebracht worden sei; nationale Feindseligkeiten machten abwechselnd Franzosen, Spanier und Italiener dafür verantwortlich, endlich bot sich auch dem Judenhaß dadurch willkommene Gelegenheit, sein Müthchen an den Marannen zu kühlen. So unwahrscheinlich es auch klingen mochte, daß Märtyrer des Glaubens der Lüderlichkeit und der Ausschweifung, welche ja nach Aller Zugeständniß allein eine Entstehung der Krankheit möglich machte, ergeben gewesen wären, so wird diese Fabel dennoch bis auf unsere Zeit erzählt und durch wissenschaftliche Beweise zu stützen versucht. Noch vor 2 Jahren ist im 2. Band der **Medical Times** von einem **George Gaskoin, Surgeon, Chevalier of the order of Christ,** diese Behauptung aufrecht erhalten worden, und wir sind Herrn **Dr.** Finckenstein recht dankbar für die Abfertigung, welche er diesem Autor zu Theil werden läßt. F. ist der Ansicht, daß diese Krankheit in Spanien, in Frankreich, in Italien schon existirt habe, ehe noch an Amerika, an die Marannen und an die Eroberung Neapels gedacht werden konnte. Ihre eigenthümliche Modification, daß sie nämlich um diese Zeit vorzugsweise mit Pusteln aufgetreten, sei damals der Grund der größeren ärztlichen Aufmerksamkeit gewesen, um so mehr, als diese exanthematischen Erscheinungen mit einer fast plötzlichen Geschwindigkeit auftraten, zu einer unglücklichen Zeit, wo überhaupt viele Excesse **in venere** die Seuche verbreiten halfen und andere gleichzeitige Krankheiten grassirten, die von den damaligen Schriftstellern mit sehr ungenauen Bezeichnungen referirt werden und darum die Erkenntniß durch Confusion der Namen erschweren. Nach ziemlich übereinstimmenden Berichten scheine die Seuche am ärgsten in Rom gehaust zu haben, d. h. in der volkreichsten, von Fremden besuchtesten, die meisten Müssiggänger enthaltenden, überhaupt der unsittlichsten Stadt Italiens. Die Begründung dieser Ansicht und die Widerlegung jeder gegnerischen ist dem ebenso gelehrten, wie geistvollen

Verfasser vortrefflich gelungen, indem er nicht nur die zeitgenössischen Quellen mit vielem Geschick benutzt, sondern auch mit sicherem historischen Blick die allgemeinen sittlichen Zustände jener Zeit berücksichtigt. Er erinnert daran, wie damals der Ort, wo die christliche Welt die Wohnung der Heiligkeit und den Spiegel der Sittlichkeit zu finden wähnte, sich in einem ähnlichen Schlamm von Verworfenheit und Ausschweifungen ersäufte, wie wir das seiner Zeit von Tiberius und dem kaiserlichen Rom gesehen. Papst Alexander VI., welcher selbst in seinem Palaste Turniere für Venusritter anstellte und Preise für den Tapfersten aussetzte, Gelage für die großen Prälaten seines Reiches anrichtete, bei denen man mit den sogenannten heiligen Jungfrauen den gröbsten Unfug trieb, war, wie seine Söhne, die Gebrüder Borgia, ein Vertrauter der galanten Krankheit geworden. Zur Vervollständigung dieser Charakteristik hätte der Verf. auch an jene berüchtigte Tochter dieses Papstes Lucrezia Borgia erinnern können, welche bekanntlich von ihrem Gemahl Giovanni Sforza, Fürsten von Pesaro, verlassen wurde, weil dieser sich nicht mit ihrem Vater und ihren Brüdern in ihren Besitz theilen wollte. So sah es in Rom aus, als die Franzosen in Italien einrückten. Es geschah dies bekanntlich ohne Schwertstreich, ihr Marsch glich mehr einer Promenade, alle lebens- und liebeslustig, in einem zum Genuß einladenden Lande; an ihrer Spitze ein junger König, ein lockrer Gesell, der in seinem Portefeuille alle Frauenzimmer, mit denen er Liaisons angeknüpft, mit höchst eigner Hand abconterfeite, und der aller Wahrscheinlichkeit nach nicht ein, sondern sechs oder sieben Mal angesteckt gewesen ist, ohne jemals ordentlich curirt zu werden. Seine Söldner verübten viehische Wollüste u. s. w. Außerdem bildete Italien Ende des 15. Jahrhunderts den Zufluchts- und nächsten Vereinigungspunkt der Flüchtlinge mehrerer Länder; was Wunder also, wenn diese Krankheit immer größere Dimensionen annahm und sich rapid über ganz Europa verbreitete, zumal die Disposition dazu überall längst vorhanden war! Auf diese Weise führt der Verf. den endgiltigen Beweis, daß es eine grundlose Beschuldigung sei, wenn man die unglücklichen, aus ihrem Vaterlande vertriebenen Juden für die Verbreitung dieser Krankheit verantwortlich machen wolle. Die Möglichkeit, ja sogar die Wahrscheinlichkeit giebt er zu, daß sie auf der Seefahrt in den engen, überfüllten Schiffen sich die Keime des Hungertyphus zugezogen haben, der dann auf dem Lande, wo sie ebenfalls nur Entbehrung und Verfolgung traf, sich mit Schnelligkeit verbreitete und die Orte ansteckte, in die sie kamen; so waren die furchtbaren Verheerungen, welche diese pestartige Krankheit, die

obendrein noch mit Syphilis verwechselt wurde, zu Rom und Neapel anrichtete, die gerechte Strafe der im scheußlichsten Fanatismus und in der thierischsten Wollust verkommenen Zeit.

Wir sind, wie gesagt, durch die lichtvolle Darstellung des Vrf. von der Richtigkeit seiner Ansicht vollkommen überzeugt, wenn derselbe auch mitunter die Widerlegung eines Gegners sich leichter macht, als erlaubt sein dürfte. So entledigt er sich des Zeugen, den Sprengel für den Marannenursprung der Lustseuche anführt, des Leo Africanus, einfach, indem er die ungeschickte Citirungsweise Sprengels benutzt. Denn sagt auch Leo Africanus an der von Spr. angeführten Stelle das Gegentheil von dem, was aus ihr bewiesen werden soll, so ist doch in Wahrheit auf diesen Leo Africanus die ganze Sage von dem marannischen Ursprung der Lustseuche zurückzuführen. Auch dem Vrf. ist die darauf bezügliche Stelle dieses Autors nicht fremd, denn er nennt Gaskoin einen kritiklosen Schriftsteller, weil er dem „verdächtigen Renegaten" Leo Africanus nacherzähle, daß eine spanische Flotille die jüdischen Familien nach einer christlichen Colonie in Afrika gebracht, daß diese Juden auf ihrer weitern Reise nach Fez von maurischen Eingebornen angefallen, geplündert und zum Theil niedergemetzelt worden, zum Theil sich wieder zurück in die christliche Kolonie geflüchtet und dort gewaltsam mit nassen Hadern zum Christenthum bekehrt worden sind, und daß diese Unglücklichen es gewesen sind, welche die Syph. in Afrika verbreitet haben. — Aber warum ist Dr. Gaskoin „kritiklos"? weshalb der Renegat Leo Africanus „verdächtig"? Es wäre wohl jedenfalls gründlicher gewesen, wenn der Vrf. sowohl den ungeschickt citirenden Spr., als auch den geschickter citirenden Dr. G. durch eine Prüfung des Leo Africanus selbst zu widerlegen versucht hätte, was doch durch das apodictische Beiwort „verdächtiger Renegat" wohl noch nicht geschehen ist. — Vielleicht könnte man dies etwa auf diesem Wege wagen. Wie aus allen, vom Vrf. citirten Quellen jener Zeit hervorgeht, äußerte sich die Lustseuche zumeist in exanthematischen Hautäusschlägen, Pusteln, u. dgl., während die Juden jener Zeit in Folge ihrer unsäglichen Leiden typhös afficirt waren. Und in der That giebt nur die Schilderung, welche uns ein Zeitgenosse, Sinarega [1]), von ihnen entwirft, eher das Bild einer solchen Krankheit, „**diceres illos larvas; erant enim macilenti, pallidi, oculis intrinsecus**

[1]) Vgl. Graetz, Gesch. d. Jud., Bd. 8, S. 371 Anm.

positis, et nisi quod vix se movebant, mortuos diceres. Von Hautausſchlägen, Puſteln, Geſchwulſt, u. dgl. keine Spur! — Auch dürfte im vorhinein ſchon der Umſtand gegen den maranniſchen Urſprung dieſes Uebels ſprechen, daß unter den 50 verſchiednen Namen, welche Volk und Gelehrte zu ſeiner Bezeichnung erfunden, und in denen faſt alle betheiligten Nationen vertreten ſind — wir nennen nur **malum Hispanicum, morbus gallicus, mal francese, souvenir de Nâples,** nicht einer eine Marannenkrankheit nennt, ein Name, der für dieſe gewiß ekelerregende Krankheit um ſo paſſender geweſen wäre, als nach des Verfaſſers Anſicht Marannos gleichbedeutend mit „Schweinen" waren [1]).

(Schluß folgt.)

Notiz.

In meiner neulichſt erſchienenen Schrift מבוא הירושלמי wird 147 b. geſagt, das Wort נוטריקון findet ſich nicht im jeruſal. Talmud. Dieſes bedarf der Berichtigung: Der j. T. hat dieſen Ausdruck zwar höchſt ſelten, doch findet er ſich j. Orla 1, 7 (61 c.). Vgl. daſ. אמר . . . ענקוקלות ר' חייא בר אדא לשון נוטריקון ענבין דלקו תלתין. Auch die Miſchna hat übrigens ſchon den Ausdruck נוטריקון, vgl. Schabbat 12, 5, aber in einem von der ſpäteren Auffaſſung des Noterikon verſchiedenen Sinne. Doch war auch die ſpätere Noterikon-Erklärungsweiſe ſchon in früherer Zeit beliebt, nur erſcheint ſie in ſpäterer Zeit ausgebildeter, vgl. Schabbat 55 b. und 105 a. — Die große Seltenheit des נוטריקון im j. T. ſcheint jedoch, wie in dem gedachten Werke bemerkt wurde, darauf hinzuweiſen, der j. T. habe Noterikon in גימטריא mitbegriffen.

Frankel.

---

[1]) Vgl. jedoch die Etymologie dieſes Wortes bei Graetz, Geſch. d. Jud. Bd. 8, S. 81 Anm.

Abhandlungen.

Beleuchtung einiger Stellen in Exodus 3, 1—15, 22.

(Fortsetzung.)

Gegen die Annahme, daß V. 10 einen abschließenden, resumirenden Rückblick des zweiten Abschnittes enthält, läßt sich, so lange man denselben getrennt von V. 9 betrachtet, nichts einwenden. Die Verlegenheit um dessen Bedeutung fängt erst an, wenn man die übrigens richtige Voraussetzung der Zusammengehörigkeit derselben berücksichtigt. Die Zusammengehörigkeit sagt aber nichts weiter, als daß Beiden ein und derselbe Charakter zugeschrieben werden müsse. Es muß demnach eins von Beiden der Fall sein: entweder enthält auch V. 10 nicht den bewußten Rückblick, oder auch V. 9 bildet ein Moment desselben. Nun, es ist wahr, gegen die Wahrscheinlichkeit des letzten Falles spricht das so bestimmt historisch lautende ויאמר. Und dieses schon an sich nicht gering anzuschlagende Moment erhält hierdurch noch mehr Gewicht, daß der Vers, historisch aufgefaßt, einen ziemlich guten Sinn enthalte; die im dritten Abschnitte vollbrachten Wunder können hier angekündigt sein. Welchen Bezug aber kann dann V. 10 haben? Bei der Vollbringung der gedachten Wunder oder, besser, des Einen Wunders, waren Mose und Ahron nicht, wie bei den früheren, betheiligt. V. 10 würde also keinen Sinn haben. Bedenkt man auch, daß, mit der Annahme,

daß beide Verse pragmatische Bedeutung haben, dieselben einen guten Sinn haben würden, so dürfte, wenn es gelingen sollte, mehrere Beispiele derartiger Einkleidung pragmatischer Bemerkungen beizubringen, wie sie V. 10 vermuthen läßt, die Frage endgültig entschieden sein. Denn hinsichtlich dieses Verses bestände kein Grund mehr, an dessen pragmatischer Bedeutung zu zweifeln. Folglich ergäbe sich aus der inneren, engen Beziehung, in der dieser zu V. 9 steht, die Bedeutung des letzteren von selbst; auch dieser hätte dann pragmatische Bedeutung. Der Umstand, daß man vorläufig kein Beispiel eines, in so entschieden historischer Gestalt, vorkommenden pragmatischen Zuges kennt, dürfte einem so ausdrücklichen Zeugnisse gegenüber, wie die Zusammengehörigkeit beider Verse es ablegt, nicht von viel Gewicht sein. Wir wollen daher vorläufig V. 10 als selbstständiges Moment betrachten. Als solches ist dessen Bedeutung unverkennbar pragmatisch. Eine Vergleichung dieses Verses mit 12, 51 und 15, 19 giebt uns Aufschluß über die Bedeutung dieser letzten zwei Stellen. Dieselben stehen in demselben Verhältnisse zu ihren Abschnitten, wie der unsere Vers zu dem seinigen; mit andern Worten: 12, 15 drückt im dritten, und 15, 19 im vierten Abschnitte dieselbe Absicht aus, die 11, 10 im zweiten darstellt. Die Gemeinsamkeit ihres Charakters liegt auf der Hand; alle drei fassen den Kernpunkt der Ereignisse in den betreffenden Abschnitten zusammen, in der Absicht, eine feste Verbindung zwischen den zu Ende gelaufenen und den erst zu entwickelnden Abschnitten herzustellen. Freilich ist, was 12, 51 betrifft, die Nothwendigkeit eines Resumé's nicht sogleich ersichtlich, eben so wenig, als der Grund, warum das Resumé so weit von dem eigentlichen historischen Theile hinausgeschoben ist. Im Verlaufe unserer Untersuchung kommen wir auf diesen Punkt zurück; wir hoffen dann, in dem Ueberblicke über das Hauptentwickelungsmoment des betreffenden Abschnittes den Erklärungsgrund für diese Erscheinung zu finden. Für unsern augenblicklichen Zweck

genügt es, nachgewiesen zu haben, auf welche Art und Weise der Pentateuch resumirende Ueberblicke darstellt. Da es sich nun mit Gewißheit ergeben hat, daß der Pentateuch auch die entschieden historische Form, welche ja alle drei oben berührte Verse haben, für pragmatische Zwecke benutzt, so ist es nicht einzusehen, warum derselbe da, wo es geboten ist, von dieser Form nicht denselben Gebrauch machen sollte, einzig und allein, weil der betreffende Inhalt eine Offenbarung ist. Etwas Anderes würde es sein, wenn die zu pragmatischen Zwecken gebrauchten Facta fingirt wären, so daß diese etwa nur eine allegorische Bedeutung hätten. In diesem Falle dürfte man allerdings einer bestimmt historisch lautenden Offenbarung schwerlich einen solchen Charakter zuschreiben. Nun aber sind die Facta, die zu dem bewußten Zwecke benutzt werden, nicht fingirt, vielmehr wirkliche, früher oder später, geschehene Ereignisse, nur in einigermaßen äußerlich veränderter Form mitgetheilt; folglich steht der Annahme, daß auch Offenbarungen in der gedachten Absicht verwendet werden, Nichts im Wege.

Nachdem wir uns also mit der Art und Weise, wie der Pragmatismus sich im Pentateuch offenbart, näher vertraut gemacht haben, könnten wir schon jetzt zu der eigentlichen Untersuchung übergehen. Wir können es uns aber nicht versagen, schon hier, wenn auch nur mit einigen Worten, die sich aus dieser Erhärtung unmittelbar ergebenden Resultate zu besprechen. Es hält nun nicht schwer, die Struktur und den Ursprung der Bestandtheile an einigen Stellen der Befreiungsgeschichte genau anzugeben. So z. B. wissen wir nun, daß 11, 1—3 aus Bestandtheilen drei verschiedener früherer Offenbarungen zusammengesetzt ist. Denn 1° עוד נגע אחד וכו׳ ישלח אתכם מזה entspricht 4, 21—24; unter כל המופתים אשר שמתי בידך (4, 21) nämlich sind nicht die Zeichen am Horeb, sondern die neun Plagen zu verstehen; das Nähere hierüber weiter unten. 2° כשלחו כלה וכו׳ אתכם מזה giebt in anderen Worten 6, 1 wieder. 3° דבר נא

באזני העם וכו' וכלי וחב ist der Offenbarung am Horeb (3, 21 ff.) entnommen. Einer ähnlichen Erscheinung begegnen wir in 6, 11—14 einerseits, und 6, 29 und 30 und 7, 1—6 anderseits. Dasselbe Verhältniß findet statt zwischen 6, 2—9 und 3, 14—18 und ibid. 19—21. Daß allen diesen Erscheinungen pragmatische Absichten zu Grunde liegen, kann man wohl nach dem oben Auseinandergesetzten mit einiger Wahrscheinlichkeit voraussetzen.

Die Commentatoren haben einige wesentliche Züge des ersten Abschnittes ganz übersehen. Dies hatte zur Folge, nicht nur, daß sie einige Stellen falsch auffaßten, sondern auch, daß der Grundgedanke dieses Abschnittes ihnen unverständlich blieb. Der Grund dieser Erscheinung liegt nicht in Oberflächlichkeit, sondern, bei den Meisten, in dem falschen, bei Einigen, in dem dunklen Begriffe von der Darstellungsmethode des Pentateuchs. Die Beredsamkeit, das, nach unsern Anschauungen, natürliche Darstellungsmittel der Geschichtsschreibung, die sich besonders in unserm Abschnitte so bedeutend zu äußern scheint, läßt den Gedanken nicht leicht aufkommen, daß der Pentateuch bei seiner Darstellung sich des eigenthümlichen Uebergangsstiles von der Plastik zur Beredsamkeit mit plastischem Grundzuge bediene. Und gerade dieser Darstellungsstil erfordert, daß man mehr zwischen den Zeilen heraus, als aus den Zeilen selbst lese. Der Ton, Ausdruck und die Gruppirung der einzelnen Punkte der Offenbarung am Horeb entsprechen ganz und gar der Situation in allen ihren Theilen. Der überwältigende Eindruck, den die plötzliche, gewaltige und erhabene Erscheinung auf Mose gemacht, findet in dem theils Selbst-, theils Wechselgespräche (3, 3—7) einen entsprechenden Ausdruck. In noch beredteren Zügen werden die innere Aufregung, die Ueberraschung und die Besorgniß des, der Unzulänglichkeit seiner Kräfte sich bewußten, Mose in dem fragmen-

tarischen Charakter und dem ängstlich bittenden Tone des ersten Theiles der Offenbarung geschildert. Will die Exegese den Gedankengang derselben richtig fassen, so darf sie vor Allem diese Momente nicht unberücksichtigt lassen. Eine zweite Bedingung für das richtige Verständniß ist die Berücksichtigung von 6, 2—9 bei einem Theile unserer Offenbarung. Freilich darf man sich nicht schmeicheln, mit diesen Mitteln alle dunklen Züge lösen zu können; einige werden wohl noch lange, wenn nicht für immer, ein undurchdringliches Geheimniß bleiben. Es ist aber auch nöthig, daß man sich dieses eingestehe und nicht durch allerlei Conjecturen das Unmögliche zu erreichen suche. Denn ein solches Verfahren wirkt sehr schädlich auf den gesunden exegetischen Sinn. Zu den unlösbaren Punkten zählen wir vor Allem den Unterschied zwischen dem Gottesbegriffe, der dem Tetragrammaton und der Bezeichnung שדי und אלהים zu Grunde liegt. Diejenigen Stellen, deren volles Verständniß von der Ergründung dieses Unterschiedes bedingt ist, dürfen nur insofern ein Objekt der Exegese sein, als sie nicht ein genaues Vertrautsein mit der religiösen Entwickelungsgeschichte jener Zeit voraussetzen. Es ist deutlich, daß der Pentateuch in V. 14—16 zu Zeitgenossen spricht, die keiner näheren Erklärung dieses Gegenstandes bedurften. Das Einzige, was sich, nach Berücksichtigung von 6, 2—9, mit Gewißheit über die eben erwähnten zwei Verse sagen läßt, ist, daß der bis dahin herrschende, traditionelle Gottesbegriff durch diese Offenbarung direkt oder, wahrscheinlicher, indirekt, etwa durch die Art und Weise der Offenbarung, irgendwie modificirt wurde. Nach diesen allgemeinen Vorerinnerungen gehen wir zu der übersichtlichen Darstellung des ersten Abschnittes über.

In kurzen Worten kündigt sich die erscheinende Gottheit als die patriarchalisch traditionelle an. Unmittelbar hierauf theilt sie ihren festen Entschluß mit, sich des unterdrückten Volkes anzunehmen und es aus dem gegenwärtigen elenden Zustande zu befreien und nach dem gelobten Lande zu führen. Daran knüpft

sie in eben so kurzen Worten die Aufforderung an Mose an, daß er sich sogleich mit der Verwirklichung dieses Entschlusses befassen möge, indem er, *unter der gleichzeitigen Mitwirkung des Volkes*[1]), bei Pharao die nöthigen Schritte thue. Ganz überrascht über die ihm unerwartet gestellte Riesenaufgabe, setzt Moses, ohne einmal das Nähere hierüber abzuwarten, seine Unzulänglichkeit entgegen. Wie sollte er einen mächtigen König zu einem solchen demüthigenden Schritte, und ein so niedergebeugtes Volk zu einer solchen heldenmüthigen That bewegen können? Doch läßt er sich bald nach einer Seite hin beruhigen; die Nichtigkeit des sogenannten mächtigen Königs wird ihm bald deutlich durch die Hinweisung auf die ihm sich nun offenbarende Allmacht, die feindlich gegen jenen vorgehen will. Aber mit *desto mehr Nachdruck weist er auf die Unmöglichkeit, sich der Mitwirkung des Volkes zu versichern*. Wie

---

[1]) Merkwürdig, wie die Commentatoren diesen Grundgedanken aus dem Auge verloren haben. Es ist wahr, in den Worten והוצא את עמי בני ישראל ממצרים (3, 10) an sich kann man dies nicht finden. Aber es liegt ja auf der Hand, daß die eigentliche Aufgabe, hier nur angedeutet, erst später (ibid. 16—19) ausführlich gezeichnet und commentirt wird. Und in diesem Commentar kommen ausdrücklich die Worte ושמעו לקלך ובאת אתה וזקני ישראל אל מלך מצרים (v. 18) vor, über deren Bedeutung, so sollte man meinen, kein Zweifel bestehen kann. Was sagen Diese aber anders, als daß die Aeltesten sich Mose bereitwillig anschließen und in Gemeinschaft mit ihm die Sendung erfüllen werden? Aber, selbst ohne dieses ausdrückliche Zeugniß, mußte man auf diesen Gedanken kommen, weil sonst der ganze erste Abschnitt, und besonders das Wechselgespräch in der Erscheinung am Horeb, keinen rechten Sinn geben würde. Wozu die jetzige Sendung an das Volk? Um es zum Auszuge zu bewegen? Dieses würde es ja von selbst gerne thun, wenn es die Ueberzeugung erlangte, daß eine mächtige Hand ihm die Freiheit erobern möchte. Und diese Ueberzeugung konnte es auf demselben Wege gewinnen, auf welchem Pharao die Nothwendigkeit der Freilassung später einsah. Die Plagen wären viel eher als die betreffenden Zeichen, die Mose's göttliche Sendung darthun sollten, geeignet, dem Volke den Glauben an dieselbe beizubringen. Welchen Sinn hätte nun die fortwährende Weigerung Moses', an die Lösung der Aufgabe zu gehen? Alles wird aber begreiflich, wenn die Sendung an das Volk den Zweck hatte, dessen Mitwirkung beim Erlösungswerke zu erlangen.

sollte es, dem die nun erscheinende Gottheit nicht einmal dem Namen nach bekannt ist, sich auf deren Aufforderung einem so sehr gefährlichen Schritte aussetzen wollen? Diesem wäre leicht abzuhelfen, lautet die beruhigende Antwort; er könne ja dem Volke begreiflich machen, daß dieser rettende Gott, obschon unter einem andern Namen, identisch mit dem patriarchalisch traditionellen sei. Auf diese Beruhigung folgen die näheren Instruktionen, wie er sich dem Volke gegenüber betragen solle. Es sind diese Instruktionen nur die nähere Ausführung der ersten Aufforderung, die das rasche Einfallen Mose's früher mitzutheilen verhindert hat. In demselben sind zwei Züge besonders merkwürdig. Das Volk wird auf die wahrscheinliche Langwierigkeit des betreffenden Kampfes aufmerksam gemacht. Ferner wird ihm die Aussicht auf eine reiche Beute beim Auszuge eröffnet. Beide Züge stechen sehr ab gegen den Charakter der Allgemeinheit, durch welche die Offenbarung am Horeb, ganz ihrem Wesen entsprechend, sich auszeichnet. Doch läßt sich die Nothwendigkeit des ersten mit der vorherzusehenden raschen Muthlosigkeit nach der anfänglichen Erfolglosigkeit leicht erklären; die Vorherverkündung war eine Art von Präventivmittel. Der zweite aber bleibt *für uns* räthselhaft, um so mehr, als die Aussicht mit einer Ausführlichkeit mitgetheilt wird, die, bei der Wortkargheit durch die ganze Befreiungsgeschichte, auch an einer andern Stelle befremden würde.

Trotz der göttlichen Beruhigung zweifelt Mose noch jetzt am bereitwilligen Glauben des Volkes. Es geschehen ihm Wunder, die bei seinem Auftreten vor dem Volke sich wiederholen und dieses von der Wahrheit seiner Sendung überzeugen werden. Aber die Beredsamkeit, wendet Moses auf's Neue ein, die Beredsamkeit, das so nöthige Ferment, um eine todte Volksmasse zu großen Thaten zu bewegen, gehe ihm ja ab. Ahron, sein Bruder, der gewandte Redner, so lautet die Antwort, werde ihm sehr gerne bei *seiner Sendung an das Volk* zur Seite

ſtehen. Moſe giebt nun endlich jeden Widerſtand auf. Es entſpricht ganz dem großartigen Zwecke und dem Grundgedanken der Offenbarung am Horeb, wie bereits oben angedeutet, daß die Beſprechung ſo mancher Einzelnheit, deren Erledigung unbedingt vor dem Augenblicke, in welchem Moſe an die Löſung ſeiner Aufgabe geht, ſtattfinden mußte, in dem Wechſelgeſpräche keinen Platz findet. Solche Einzelnheiten wären: erſtens das perſönliche Verhältniß Moſe's zu ſeinen mächtigen und einflußreichen Feinden in Egypten, die ja ſeine Flucht aus dieſem Lande veranlaßt hatten; zweitens die nähere Angabe der Dauer des bevorſtehenden Kampfes. Bei der großen Ueberwindung, die Moſe die Uebernahme der gedachten Aufgabe gekoſtet, wäre ja, ſo ſollte man meinen, die perſönliche Gefahr, die ſeiner in Egypten wartete, ein neues hinreichendes Weigerungsmotiv. Jeder, dem die Antipathie der bibliſchen Darſtellung gegen die Mittheilung von nicht ſehr wichtigen Einzelnheiten der Befreiungsgeſchichte bekannt iſt, wird aus den gegebenen Notizen über die der Flucht vorhergehenden unerquicklichen Händel leicht entnommen haben, daß die bittere Feindſchaft, die Moſe ſich kurz vor ſeiner Flucht zugezogen, hatte, ſich nicht allein auf den nun verſtorbenen König und die zwei direkt betheiligten Stammgenoſſen beſchränkte, ſondern daß ſie vielmehr ſich über einen nicht unbedeutenden, jedenfalls einflußreichen Theil ſeines Volkes erſtreckt haben müſſe. Ebenſo ſollte man erwarten, daß die nähere Angabe der Dauer des bevorſtehenden Kampfes ſchon darum nöthig geweſen wäre, weil bei der hartnäckigen Weigerung jeder erfolgloſe Schritt geeignet war, derſelben neue Nahrung zu geben. Daß keiner dieſer beiden Punkte in der Offenbarung am Horeb Berückſichtigung fand, iſt nur dem überwältigenden Eindrucke der göttlichen Erſcheinung und der Großartigkeit der geſtellten Aufgabe zuzuſchreiben. An individuelle und perſönliche Hinderniſſe konnte Moſes nicht denken; nur ſolche Weigerungsmotive konnten ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich lenken, die in der Aufgabe

selbst lagen. Doch was der gewichtige Augenblick als so unbedeutend erscheinen ließ, oder der Aufmerksamkeit ganz entzog, konnte nachher, im ruhigen, normalen Zustande von großem Einflusse auf seinen Entschluß sein. Es werden ihm daher vor seiner Abreise von Midjan hinsichtlich der beiden Punkte beruhigende Versicherungen gegeben. „Es drohe ihm nicht die mindeste Gefahr, da der Tod all seine persönliche Feinde unschädlich gemacht habe; Pharao werde trotz vielen Plagen sich nicht eher zur Freilassung entschließen, als bis sein Erstgeborner dahingerafft sein werde“ [1]).

Die Erfolge, die Moses bei seinem ersten Erscheinen vor dem Volke erzielte, waren über alle Erwartung günstig. Mit Jubel und Begeisterung wurde die frohe Botschaft aus dem Munde der beiden Brüder aufgenommen. Man dachte sich die Erlösung so nahe bevorstehend. Umringt von den Aeltesten des Volkes und begleitet von einer großen Volksmenge [2]), die von allen Seiten herbeigeströmt war, begaben sich Mose und Ahron zu Pharao. Mit nicht geringem Befremden hörte Dieser die wunderliche Zumuthung, im Namen eines unbekannten Gottes an ihn gestellt, seinen Sklaven einen dreitägigen, religiös-festlichen Zug zu gestatten. Mit wahrer Entrüstung aber bemerkte er die freche Anmaßung, mit welcher der beschränkte Volkshaufe siegesbewußt seine Arbeit verlassen hatte, und den abenteuerlichen

---

[1]) Dies ist der Hintergrund jener zwei Offenbarungen, 4, 19, und ibid. 21—24, die der Zersetzungskritik einen so willkommenen Anhaltspunkt für die Annahme darbieten, daß, wie nach ihrer Versicherung, an so vielen biblischen Stellen, wir hier eine nicht glückliche Verschmelzung zwei verschiedener, einander widersprechender Berichte über ein und dasselbe Faktum vor uns haben.

[2]) Diese an sich wahrscheinliche Thatsache wird unwiderlegbar durch den Passus הן רבים עתה עם הארץ (5, 5) bestätigt. Die Verlegenheit, die dieser Passus den Commentatoren bereitet hat, schwindet, wenn man in dem Eindrucke, den das unerwartete, siegesbewußte Auftreten einer niedergedrückten Volksmasse auf Pharao gemacht haben muß, die Veranlassung zu dieser Aeußerung sieht.

Gottesgesandten gefolgt war. Er wies die Deputation kurz ab unter der Frage, wie Mose und Ahron es doch wagen durften, die sonst so ruhigen und fleißigen Sklaven in ihrer Arbeit zu stören und aufzuwiegeln. Damit aber künftighin phantastische Pläne die sorglose Masse nicht zu ähnlichen Schritten verleiten möchte, wurde noch an demselben Tage der Befehl erlassen, dem Volke die Arbeit so weit als möglich zu erschweren. Auf die Begeisterung folgte die größte Verzweiflung; denn Pharao's Befehle blieben keine todte Buchstaben. Die Angesehensten wurden für die pünktliche und schleunige Ausführung der Befehle verantwortlich gemacht. Die außerordentliche Eile aber, mit der man zu Werk ging, machte die Ausführung unmöglich, und so wurden die Angesehenen körperlich mißhandelt. Unter solchen Verhältnissen konnten natürlich weder die Angesehenen, noch das Volk an die Verwirklichung der Befreiungspläne auch nur denken. Das, was die Geister augenblicklich beschäftigte, war das Sinnen auf Mittel, um die Zurücknahme der neuen Befehle zu bewirken. Mose und Ahron, die sich im gewissen Sinne als die Urheber dieses Unglücks betrachten mußten, scheinen für einen Augenblick die Aufgabe hintenangesetzt und die Erfolge abgewartet zu haben, welche die persönliche Verwendung der Mißhandelten bei Pharao haben möchte. Von der Wirkung dieses Schrittes hing es natürlich ab, ob sie es wieder werden wagen dürfen, das Volk um die fernere Mitwirkung zur Erreichung des großen Zieles anzugehen. Mit Spannung erwarteten sie in der Nähe der königlichen Burg die Rückkunft der Deputation [1]). Diese kam endlich; doch anstatt Diejenigen, die an ihrem Unglücke Theil nahmen, mit günstigen Nachrichten zu erfreuen, überhäufte sie dieselben mit bitteren Vorwürfen, wie sie nur die Verzweiflung eingeben kann. Es war dies ein schrecklicher Augenblick für Mose und

[1]) Außerdem, daß dieser Zug der Situation entspricht, ist er deutlich in den Worten נצבים לקראתם בצאתם מאת פרעה (5, 20) ausgedrückt.

Ahron. Die Hoffnung, die sie auf die Mitwirkung des Volkes gesetzt hatten, war für immer dahin. Der Glaube an ihre göttliche Sendung war beim Volke ganz verschwunden, da seit ihrem Auftreten der traurige Zustand, weit entfernt, sich günstiger zu gestalten, vielmehr ein ganz unerträglicher geworden war. Die muthlose Stimmung der Gottesgesandten drückt der Pentateuch auf eine eigenthümliche Weise aus. Es werden schon hier (5, 22 und 23) die verzweiflungsvollen Klagen mitgetheilt, die Moses erst am Ende dieses Abschnittes, nachdem nämlich auch sein letzter Versuch (vgl. unten) gescheitert war, vor der Gottheit ausgeschüttet hat, und die Einen Theil des aus mehreren Theilen bestehenden Berichtes ausmachen [1]). Ahron ließ den Muth

---

[1]) Wir halten dafür 1stens daß 5, 22 und 23 und 6, 1 den ersten Theil eines größeren Berichtes enthalten, dessen übrige Theile in 6, 10—13 und 7, 1—6 gefunden werden; 2tens daß dieser dreifachen Vertheilung pragmatische Tendenzen zu Grunde liegen; 3tens daß das in diesem Berichte mitgetheilte Faktum erst am Ende dieses Abschnittes, nämlich nach dem letzten erfolglosen Schritte, den Mose allein während dieser Periode gemacht hat (6, 9), stattgefunden hat (über die Bedeutung von 6, 2—9 vergl. Anm. 7). Diese Annahme stützt sich auf äußere und innere Gründe. Daß 6, 1 nur eine Einleitung zu einem Auftrage enthält, wird wohl von Niemandem ernstlich bestritten werden. Wo ist nun der Auftrag? 6, 2—9 kann unmöglich, wie in Anm. 7 nachgewiesen wird, diesen enthalten. Dann, dem in 6, 10—3 mitgetheilten Auftrage fehlt die Einleitung, ein Umstand, der um so unbegreiflicher ist, als der Auftrag einem folgenschweren Ereignisse (6, 9) folgt. Man sollte erwarten, daß der abermaligen Aufforderung nach wiederholter schrecklicher Enttäuschung irgend welche Beruhigung vorhersehen mußte. Dieses geschieht nicht; vielmehr negirt die Aufforderung die jüngsten Ereignisse nicht allein, sondern sie setzt sich, durch das plötzliche Einfallen, außer allem Zusammenhange mit den früheren Ereignissen überhaupt; sie schwebt gleichsam in der Luft. Bedenkt man nun auch, daß auf den Einwand in V. 12 keine Erwiderung, noch eine der Aufforderung entsprechende Handlung folgt, so ist der fragmentarische Charakter dieses Berichtes unzweifelhaft. Eine ähnliche Erscheinung bietet 7, 1—6 dar. „Aehnlich"; denn dieser ist am Ende, wie der in 6, 1 im Anfange, abgerundet, während der gedachte nach beiden Seiten hin eine fragmentarische Gestalt hat. Fügt man aber diese drei Berichte in derselben Reihenfolge, in welcher

ganz sinken; von einem neuen Versuche, das Volk zum Handeln zu bewegen, wollte er nichts wissen[1]). Mose allein unternahm einen solchen Schritt. In einem großartigen, feierlichen und erhabenen Vortrag reproducirte er die Offenbarung am Horeb; doch Alles vergebens[2]). Entmuthigung und gewal-

---

sie mitgetheilt sind, an einander, so erhält man ein zusammenhängendes Ganze, an welches sich dann 5, 22 und 23, als das die nächste Veranlassung zu dieser Offenbarung angebendes Moment, anschließt. Der Gedankengang ist dann deutlich: Mose beklagt sich über die unerwarteten traurigen Folgen, die seine Sendung gehabt hat; Gott beruhigt ihn, er werde schon den stolzen Tyrannen demüthigen; Moses sollte nur auf's Neue zu Pharao gehen; Mose hält sich aber, wegen seines Mangels an Beredsamkeit, nicht für die geeignete Person; hierauf wird ihm sein Bruder, der ihm bis jetzt in seiner Mission an das Volk behülflich gewesen, zur Seite gegeben". Steht aber die Einheit dieser scheinbar verschiedenen Berichte fest, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Zeitpunkt dieses Faktums nach dem letzten Versuche Mose's, das Volk zur Mitwirkung zu bewegen, zu setzen ist. Dies geht mit Nothwendigkeit aus den Worten הן בני ישראל לא שמעו אלי (6, 12) hervor, die sich ja auf die Erfolglosigkeit des gedachten Schrittes beziehen. Eben unschwer ist der Grund zu finden, warum dem ersten Theile dieses Berichtes sein gegenwärtiger Platz angewiesen ist. Die eigentliche Veranlassung zu den muthlosen Aeußerungen, die wieder ihrerseits die folgende göttliche Mittheilung veranlaßten, war ja nicht die Geisteserschlaffung des Volkes, sondern deren Ursache, die gesteigerte Unterdrückung. Und die unvermeidliche Wirkung, die diese auf die Gemüthsstimmung des Volkes hat, zeigte sich in den Vorwürfen, die die Retter von Einflußreichen hören mußten. Wenn Mose nun noch einen neuen Versuch wagte, so that er dies nur, um eben Alles angewandt zu haben. Es ist daher der gedachte Augenblick für die Berichterstattung der geeignetste, um der trostlosen Stimmung, die die betreffende Begegnung in den Gottesgesandten hervorgerufen hat, Ausdruck zu geben.

[1]) Unbegreiflich, wie dieser Zug von den Commentatoren übersehen werden konnte. Die Worte הן בני ישראל לא שמעו אלי (6, 12) lassen keinen Zweifel übrig, daß die letzte Anrede an das Volk (6, 2—9) Mose allein hielt.

[2]) Ein flüchtiger Ueberblick ist hinreichend, um sich zu überzeugen, daß 6, 2—9 nur in anderen Ausdrücken den Inhalt von 3, 15—20 wiedergiebt. Ueberdies macht die Ueberschrift jede andere Annahme unmöglich. Denn in derselben (V. 2) wird das göttliche Subjekt mit אלקים bezeichnet. Diese Erscheinung wird man bei den Offenbarungen durch die ganze Befreiungs-

tige körperliche Anstrengung machten das Volk unempfindlich für Großes, Ideales.

Mose ist nun fest überzeugt, daß seine Hauptstütze, das Volk, von dessen Mitwirkung er das Meiste erwartet hatte, ihm für immer genommen ist. In dieser Ueberzeugung liegen die letzten Ausläufer des ersten, aber auch zugleich die ersten Anfänge des zweiten Abschnittes. Denn der Grundgedanke des ersten Abschnittes ist: das Suchen und Finden des zweiten Faktors beim Erlösungswerke im Volke. Um diesen Punkt drehen sich all die Ereignisse dieses Abschnittes, dessen Umrisse Folgendes sind: Mose sträubt sich, die Lösung seiner Aufgabe zu übernehmen, so lange er nicht der Mitwirkung des Volkes sicher ist. Ahron wird ihm zur Seite gestellt, um das Volk zur Uebernahme der gedachten Rolle zu überreden. Dieser Zweck ist beinahe erreicht, als auf einmal die pharaonische Tyrannei dazwischen tritt und die Ausführung zu verhindern droht. Ahron zieht sich in Folge dessen zurück; Mose wagt einen letzten Versuch; er wendet sich allein an das Volk. Was er befürchtet hat, ist pünktlich eingetroffen. „Das Volk hört nicht auf Mose vor Muthlosigkeit und schwerer Arbeit". Hierin liegt der Endpunkt des ersten Abschnittes. Aber auch der Anfangspunkt des zweiten

---

geschichte, von dem Augenblicke an, wo Mose die Weisung erhält (3, 15), dem Volke die Identität der betreffenden Bezeichnung begreiflich zu machen, vergebens suchen. Und daß dies nicht Zufall ist, geht schon daraus hervor, daß kurz (3, 11—15) vor der eben erwähnten Weisung der Text systematisch in Rücksicht auf Moses Frage in V. 13 ausschließlich die Bezeichnung אלקים gebraucht. Wie kommt es, daß gerade unsere Ueberschrift eine Ausnahme macht? Wohl um anzudeuten, daß die folgende Offenbarung nur eine Reprodukton der gedachten sei. Hiermit sind auch die außerordentlichen Schwierigkeiten, die bis jetzt die Stelle, besonders die Verse 2—7 den Commentatoren bereitet haben, gehoben. Diese Offenbarung steht in keinem Zusammenhange mit 6, 1, und der Sinn des dritten Verses ist: „Die neue Bezeichnung des göttlichen Wesens setzt keinen andern Gott, als den der Patriarchen voraus; es sind nur verschiedene Namen ein und desselben Wesens".

Abschnittes ist hier zu suchen. Denn der Grundgedanke dieses Abschnittes ist: Mose und Ahron, die zwei Faktoren der Erlösung, führen den hartnäckigen Befreiungskampf mit Pharao. Wie kam es aber, daß Ahron diese bedeutende Rolle, die ihm in der Offenbarung am Horeb nicht zugedacht war, erhielt? Nachdem Mose eingesehen hatte, daß auf die Mitwirkung des Volkes nicht zu rechnen sei, stand ihm zur Erreichung seines Zieles nur ein einziger Weg offen. Anstatt durch oder in Gemeinschaft mit dem Volke auf Pharao einzuwirken, mußte man nun direkt mit demselben unterhandeln. Aber dann war Beredsamkeit noch unentbehrlicher als früher, wo man es mit dem Volke zu thun hatte. Und diese Gabe besaß Mose eben nicht. Die Erfolglosigkeit seines letzten Schrittes bei dem Volke mußte ihn von der Nothwendigkeit derselben, wie auch davon vollkommen überzeugen, daß ihm dieselbe im höchsten Grade abging. Wie durfte er hoffen, unter solchen Umständen auf dem neuen Wege etwas auszurichten? Und doch war die Lösung der ihm von der Gottheit gestellten Aufgabe eine gebieterische Pflicht. Aus diesem schwierigen Dilemma konnte ihn Ahron, der gewandte Redner, der ihm bis jetzt bei seiner Sendung an das Volk zur Seite ging, retten. Auf diese Weise trat Ahron als zweiter Faktor beim Erlösungswerke auf, eine Rolle, die ursprünglich dem Volke zugetheilt war. Diesen inneren Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Abschnitte giebt 6, 10—14. An V. 9, in dem der Grenzpunkt des ersten Abschnittes liegt, schließen sich die Verse 10—13 an, die in anderen Ausdrücken die verschiedenen Uebergangspunkte zwischen den zwei Abschnitten bezeichnen. Diese Verse sind ein Fragment eines Berichtes, dessen ersten Theil, wie bereits oben bemerkt, wir früher zu pragmatischem Zwecke benutzt sahen. V. 10 und 11 bezeichnen den nun übrigen einzigen Weg; V. 12 die mit diesem Wege verbundenen Schwierigkeiten; V. 13 den

gefundenen Ausweg und dessen Folgen. Der letzte Vers hat aber einen ganz andern Charakter, als der des vorhergehenden ist. Derselbe enthält weder eine besondere, noch einen Theil, noch eine Umschreibung irgend einer bestimmten Offenbarung, sondern umfaßt in bündigen Worten im Allgemeinen die gemeinschaftliche Thätigkeit der beiden Brüder während der gedachten zwei Abschnitte. Bisher war ihre Mission an das Volk (ויצום אל בני ישראל); im folgenden Abschnitte besteht sie in ihren Unterhandlungen mit Pharao (ואל פרעה מלך מצרים). In diesem Verse sind also im gewissen Sinne die Grundgedanken beider Abschnitte zusammengefaßt; die Sendung des ersten war an das Volk, die des zweiten an Pharao. Dieser Vers bezeichnet also den Grenzpunkt, in welchem beide Abschnitte zusammenfallen. Da sich aber der Grundgedanke des zweiten historisch noch nicht entwickelt und daher seine Existenz nur in der Idee, dem göttlichen Auftrage, hat, der den dritten und letzten Theil des oben erwähnten Berichtes bildet und aus ähnlichen Gründen erst später mitgetheilt werden soll, so ist die historische Form (וידבר ד׳ אל משה ואל אהרן) für die Mittheilung des bewußten Gedankens um so mehr geboten, als vorläufig gerade die Idee, der göttliche Auftrag, es ist, in der die Grundgedanken beider Abschnitte gleichzeitig existiren.

Außer dem eben erwähnten inneren, historischen Grunde hat der Pentateuch noch einen äußern, um an dieser Stelle die in diesem Verse enthaltenen Gedanken mitzutheilen. Es war für den Berichterstatter eine gebieterische Pflicht, den Leser mit der Genealogie der bedeutendsten Persönlichkeit in der Befreiungsgeschichte bekannt zu machen. Aus künstlerischen Gründen war es bis jetzt nicht gut möglich, dieser billigen Anforderung gerecht zu werden. Und die Darstellung unserer Geschichte beruht auf Planmäßigkeit; sie hat nicht wenige, echt künstlerische Züge; der

prüfende Blick überzeugt sich leicht davon. Das erste Kapitel unseres Buches schildert auf meisterhafte Weise, wenn auch in allgemeinen Umrissen, in einigen Sätzen die verschiedenen Phasen der Leidensgeschichte Israel's in Egypten. Nachmanides hat mit tiefem Blicke die Bedeutung dieses Kapitels erkannt und den Hintergrund desselben meistentheils gut gezeichnet. Der letzte Vers dieses Kapitels enthält eine Nachricht, in der augenscheinlich der Uebergang zum zweiten Kapitel liegt. Und was enthält dieses letzte? Die Geschichte Mose's von seiner Geburt an bis zum Greisenalter. Beim Lesen dieser Geschichte wird Keiner, wenn es ihm nicht schon anderweitig bekannt ist, im Entferntesten vermuthen, daß er vor sich eine skizzirte Biographie des Mannes habe, der berufen war, später in der Geschichte eine solche Rolle zu spielen. Wir sehen das Kind eines Ehepaares, von dem nichts weiter bekannt ist, als daß es dem Stamme Levi angehört, geboren werden und es in den Nil werfen u. s. w. Man merkt zwar, daß irgend ein historisches Interesse sich an das Kind knüpfen müsse, weiter aber auch nichts. Man folgt den anziehenden Ereignissen des unterdessen zum Manne herangewachsenen Kindes mit einigem Interesse, und plötzlich steht man vor solch überwältigenden Erscheinungen, die unsere Aufmerksamkeit so in Anspruch nehmen, daß man den Zusammenhang derselben mit den früheren Ereignissen ganz vergißt. Die großartige Figur Mose's verwischt jede Spur der Geschichte, die man bis jetzt mit Theilnahme verfolgt hat. Der Erzähler darf aber nicht uns mitten in unserer Betrachtung und Vertiefung in das große Gemälde an den Zusammenhang desselben mit den früheren erinnern, will er nicht durch diese Unterbrechung den Eindruck der Betrachtung stören. Erst der Eintritt einer Pause gestattet ihm die erinnernde Bemerkung. Und eine solche Pause ist mit dem Ende des ersten Abschnittes eingetreten. Wenn irgendwo, so kann hier der Pentateuch der gedachten Pflicht genügen, um so mehr, als gerade hier der Zeitpunkt ist, in welchem eine andere, mit Mose so

nahe verwandte Persönlichkeit auf demselben Schauplatze auftritt. Auch Ahron's Rolle in der Befreiungsgeschichte verlangt dessen genealogische Beschreibung. Beiden Anforderungen kann hier in Einem nachgekommen werden. Vers 13 ist hiermit zugleich und vorzüglich eine Einleitung der nun folgenden Genealogie. V. 28 und 27, die sich unmittelbar an die Genealogie anschließen, beweisen dies am deutlichsten, wenn es noch eines Beweises bedürfte. Denn dieselben drücken in feierlicher und dichterischer Sprache dasselbe aus, was V. 13 prosaisch und bündig sagt. V. 26 ist nichts anderes, als die Ausführung eines Punktes in V. 13, nämlich ויצום אל בני ישראל, wie V. 27 nur einen andern Punkt desselben Verses ausführt, nämlich ואל פרעה מלך מצרים. Der erste weist auf die Aufgabe der Gottesgesandten während des ersten, der zweite Vers auf die während des zweiten Abschnittes. Da aber die Berichterstattung bis jetzt noch nichts von dem göttlichen Auftrage der neuen Mission Ahrons erwähnt hat, so findet sie hier, wo man ohnehin dem Anfange des zweiten Abschnittes, dessen Eingang der Auftrag bildet, so nahe ist, die Veranlassung, denselben mitzutheilen. Dieser Auftrag, der in 7, 1—6 enthalten ist, ist aber nichts anderes, als der dritte und letzte Theil jenes oben mehrmals erwähnten Berichtes. Nur konnte derselbe nicht direkt auf V. 28 folgen, weil er, aus dem Zusammenhange gerissen, wie er ist, so keinen rechten Sinn haben würde. Denn während die Art und Weise, wie die anderen betreffenden Fragmente eingefaßt sind, dem gewöhnlichen Leser keine Lücke vermuthen läßt, würde der Anfang dieses Fragmentes, wenn es direkt auf den erwähnten Vers folgte, dessen Lückenhaftigkeit verrathen. Dieser Umstand macht eine kurze Wiederholung des zweiten Theiles unumgänglich nöthig. Und diese unmerkliche Wiederholung geben die Verse 29 und 30. Die abweichenden

Punkte in der Wiederholung und dem ursprünglichen Berichte (11 und 12) sind von den verschiedenen Absichten bedingt, die beiden zu Grunde liegen. In dem Berichte knüpft die Aufforderung an die muthlosen Aeußerungen Mose's an (5, 22 und 23), die ihren Ursprung in der Geistererschlaffung des Volkes haben. Die Aufforderung lautet daher bestimmt: Mose möge sich nicht entmuthigen lassen, er solle vielmehr direkt an Pharao die Forderung stellen, Israel ziehen zu lassen (11). Mose weigert sich, dies zu thun und sucht die Weigerung mit der gemachten Erfahrung zu entschuldigen, daß die schädliche Wirkung seines Mangels an Beredsamkeit erst ja vor Kurzem bei seinem Auftreten bei dem Volke, so deutlich an den Tag gekommen sei (והן בני ישראל לא שמעו אלי); wie sollte er nun für eine solche Mission an Pharao geeignet sein? Die Wiederholung aber, die nur eine Lücke ausfüllen will, und daher ihr Auge mehr auf den bald eintretenden zweiten Abschnitt, als auf den abgelaufenen gerichtet hält, giebt die Aufforderung in allgemeinen Ausdrücken (את כל אשר אני דבר) und läßt in der verweigernden Antwort das in dem ursprünglichen Berichte mitgetheilte Moment (הן בני ישראל לא שמעו אלי) weg. 7, 1—6 hat demnach eine zweifache Bedeutung. Einerseits bildet dieses Stück den Eingang des zweiten Abschnittes und andererseits ist es eine nothwendige Ergänzung der Genealogie. Und in letzter Beziehung liegen auch dem dritten Theile des bewußten Berichtes pragmatische Absichten zu Grunde. Und da augenblicklich die Berichterstattung vorzüglich die pragmatische, und erst in zweiter Reihe die historische Seite des Berichtes berücksichtigt, so ist es kein Wunder, daß sich am Schlusse derselben (V. 6) die Nachklänge der gehobenen Stimmung, die sich in V. 26 und 27 kund gab, vernehmen lassen: und Mose und Ahron waren auch des göttlichen Vertrauens vollkommen würdig; denn sie haben ihren Auftrag glänzend gelöst. Die Genealogie ergänzend und abschließend giebt V. 7 das augenblickliche Lebensalter der großen Männer an.

(Schluß folgt.)

Ueber den Ursprung und die Bedeutung des Ausdruckes „מין“ im babyl. und jerus. Talmud.

„Die Etymologie und Bedeutung unseres Wortes ist trotz wiederholter Versuche nicht befriedigend ermittelt“, wie Graetz (Geschichte IV, 2 A., S. 433) richtig bemerkt, die Wichtigkeit, die den Sekten-Namen im Talmud zukommt, indem sie den Schlüssel zu so mancher Stelle liefern könnten, wird jedoch den neuen Versuch, der von uns angestellt werden soll, nachsichtsvoll entschuldigen.

Der Erklärung „מין“ Sektirer von „מון“ „abscheiden“, „abtrennen“ = **genus, species** Buxtorf, Gesenius, Fürst, Lewy s. v. u. a. m. steht entgegen; 1stens: daß an wiederholten Stellen neben „מין“ eine ganze Reihe, wie מסור u. s. w. (vgl. besonders Rosch ha Schana 17 und Raschi s. v. שפרשו מדרכי צבור) gestellt werden; 2tens: daß man nicht einsieht, wie Pesachim 56 a gesagt werden könne, in Nehardea gebe es keine „מינים“. Vgl. A. Sara 4 a; 3tens: daß bei der „נכרים“ ein Unterschied gemacht werde zwischen „גוי“ und „מין“. Chullin 13 b; Gittin 45 b. Aus denselben Gründen fallen auch die Erklärungen: Ketzer, Sektirer von מנה = **seco**. (Cassel, Ersch und Gruber **Sect. II** B. 27 S. 22 Nr. 61) oder Gesetzübertreter von „מאן“ weigern bei Cassel, Cusari 1 A. Seite 2 und bei Heß, Orient 1843 Litb. 419 u. a. Levita denkt daher (Tischbi s. v.) an die Manichäer, die Anhänger des Mani um 230 ü. Z. (Vgl. Flügel, Mani 1862), welcher Meinung noch Laudau, Aruch s. v. das Wort zu reden sich bemüssigt glaubt. Dieser Erklärung steht nicht allein entgegen, daß Mani in syrischen Texten stets מַנִי oder מַאנִי, nie aber mit „י“ geschrieben wird (woher auch das „י“?!) und daß die „מינים“ dann eher in Babylon gefunden werden müßten, sondern noch, daß wir die „מינים“ schon um das Jahr 100 üb. Z. finden Berach. 28 b; nach Ber. 54 a noch vor der Tempelzerstörung. Den Gedanken, einer bestimmten Sekte, festhaltend, erklären daher Sachs, Lewinsohn (Orient 1842 Ltb. 825), Dreifuß

(Orient 1844 Ltb. 204—207, ibid. 1846, Ltb. 620), Anonym (Kirchheim) (ibid. 1845 1—5), daß unter „מינים" Christen gemeint seien, nach ersteren „מין" Ketzer mit Weglassung der ersten Sylbe aus: „מַאמין", als „ironische Beziehung auf die von den (paulinischen?) Urchristen als ausschließliches Gut betrachte πίστις, nach Dreifuß Abriviatur aus: „מאמין ישו נוצרי". Jost (Judenthum und Sekten I 414) findet die letzte Ableitung wahrscheinlich, behauptet aber, daß es keinem Zweifel unterliege, „מינים" seien Judenchristen. Graetz endlich, der in seiner lehrreichen Schrift: Gnosticismus und Judenthum, auch die Gnostiker unter „מינים" verstanden wissen möchte, sagt nun a. o. a. O. „מין" werde in der talmudischen Litteratur nur in diesem engen Sinne (Judenchrist) genommen, wobei er zugleich aufmerksam macht, daß Sifra oder Thorath Kohanim durchgehends den Plur. מאינים schreiben. Dies ist nun der Punkt, wo die ferneren Untersuchungen unseres Gegenstandes einzusetzen haben. Ich wurde, wie ich gerne gestehe, durch die Eingangs erwähnten Worte des Herrn Prof. Graetz auf diese Partie aufmerksam gemacht; um mir jedoch die Perspektive nicht verschieben zu lassen, ließ ich alles das, was etwa hierüber gesagt wurde, vorläufig unberücksichtigt, sammelte — wie ich glaube — sämmtliche Stellen in den beiden Talmuden Babli in der venet. princ. Edit.), in denen unser Wort vorkommt; nachdem ich durch Prüfung derselben zu dem sicheren Resultate gelangt war, daß unter den „מינים" Christen in der weitern Bedeutung des Wortes gemeint seien, konnte ich um so genauer die Meinungen meiner Vorgänger beurtheilen. Ich konnte nicht nur von dem so gewonnen festen Punkte aus die entgegengesetzten Erklärungen mit mehr Bestimmtheit zurückweisen, sondern fand auch, daß die mit mir Uebereinstimmenden nur darum nicht zu einem abschließenden Resultate gelangten, weil sie blos die Stellen beibrachten, auf die „sie zufällig stießen", nach dem eigenen Geständnisse des Herrn Dr. Dreifuß, von dem allein ich mit mir übereinstimmende Erklärungen fand, wozu nur noch die von Graetz in „Gnosticismus und Judenthum" und „Geschichte: B. 4 und Jost: Judenthum und Secten B. I berührten hinzukommen; von den übrigen oben angeführten Vorarbeitern fand ich nichts mehr, als bloße Erklärung des Wortes in Hinsicht der Etymologie. Was diese nun betrifft, so

halte ich „מין“ für ein Adjectiv der Form Païl, wie z. B. קָאִם, קָדִישׁ, חָכִים, Fürſt Lehrg. § 180 Seite 199; Merx Gr. ſyr. § 59 III, 4 pag. 247 (vgl. auch das hebräiſche „מָאֵן“ Jer. 13, 10) vom Stamme: „מאן“ eigentlich negare = „φημί“ „ὀυ“. Die urſprüngliche Bezeichnung für Chriſten ſcheint: אֲבִיוֹנִים geweſen, womit die urſprüngliche Unterſchätzung und Nichtbeachtung von Seiten der Oeffentlichkeit angedeutet iſt, welche Bezeichnung ſich dieſelben dann ſelbſt beilegten, wie etwa die aufſtändiſchen Niederländer die Bezeichnung „Geuſen“ Bettler. Als dieſelben aber aus ihrem mehr paſſiven Verhalten heraustraten, beſonders ſeitdem Paulus eine neue Phaſe herbeiführte, war der obigen Bezeichnung die Spitze abgebrochen, und es galt nunmehr, für die feindlich gegenübertretende Sekte einen anderen Namen in Anwendung zu bringen; „wie jedoch die ganze Geſchichte der jüdiſchen Polemik gegen das Chriſtthum“, nach Fürſt' trefflichen Worten „zeigt, daß die Juden nie nach neuen Schöpfungen griffen, um ihre Feinde und ihre Religion zu bezeichnen, wie man früher aus Epiphanes, Epimanes“ (Orient 1843, Ltb. 419): ſo geſchah es auch hier. Aus Römerbrief 9, 33; 10, 11 geht mit Evidenz hervor, daß Paulus und ſeine Anhänger, als ausſchließlich privilegirte Gläubige ſich „מַאֲמִינִים“ nannten. Was war natürlicher, als daß man, dieſen Glaubensſtolz zu geißeln, einen Laut „מ“ ausfallen ließ, ſo hatte man ein faſt gleichklingendes Wort: Maïn, מַאִין, welches den entgegengeſetzteſten Begriff in ſich ſchloß: מאין — Pail-intenſiv — Radicalleugner, unter welchen Namen ſodann ſämmtliche Sekten des Chriſtenthums zuſammengefaßt wurden, wie wir aus den folgenden Stellen zu erweiſen glauben. Bevor wir zu den einzelnen Stellen übergehen, möge es mir noch geſtattet ſein, uns über die drei Hauptſekten des Chriſtenthums bis zu ihrer Vereinigung zur katholiſchen Kirche im 3. Jahrh. ü. Z., zu orientiren. Erſtens Judenchriſten — gleichviel ob jüdiſcher oder heidniſcher Abſtammung — (gegen Schliemann, Ritſchl, Entſtehung der altk. Kirche, 2. Aufl. 1857 Seite 105), die mit dem Glauben an Jeſus — ſei es als Meſſias oder oberſten Engel, oder als Urmenſchen — die Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes verbanden. Daß ſie im Anfange auch

die traditionellen Gebote beobachteten, ist wahrscheinlich, haben sich aber in Folge der eingetretenen Reibungen zwischen ihnen und den Rabbaniten, Deutoriten (Matth. 23, 2—32) von denselben dispensirt, so daß dem Talmud: מלעיג על דברי חכמים, Verhöhnung der Lehren der Chachamim, Gittin 57 a., als ein Charakterzug der Christen gilt. Daß die strengeren Judenchristen von ihren Glaubensgenossen heidnischer Abstammung die Beobachtung des ganzen Gesetzes forderten, die milderen aber das ganze Gesetz nur für Christen jüdischer Abstammung bindend erklärten, für die heidnischer Herkunft die sieben noachidischen Gesetze für genügend bezeichneten, hat für den vorliegenden Gegenstand weniger Bedeutung. Interessanter jedoch ist, daß es ein hauptsächliches Herzensanliegen derselben war, daß „Israel als ganzes Volk vor den Heiden in die christliche Gemeinde aufgenommen" werde (Apok. 14, 4; Ritschl a. a. O. 141). Den konträrsten Gegensatz zu diesen bilden die Gnostiker, die den höchsten Gott der Liebe von dem Demiurg, Weltschöpfer, der nach Marcion als schonungsloser Gesetzesvollstrecker gerecht, aber nicht gut, unterscheiden. Die Mitte bildet das Heidenchristenthum oder der Paulinismus, der im Gesetze die Ursache der Sünde erblickt, das Judenthum als Erzieher auf Christus betrachtet und im steten Denken und Glauben an Christus die Aufgabe der Menschheit findet. Das lose Band, das diese drei Hauptzweige, die sich wieder in unzählige Aeste verzweigen, verbindet, ist die Anerkennung Jesu, **mutatis mutandis** freilich. Ein anderer Punkt, in welchem das christliche Trihäresion zusammentrifft, ist die typologische Deutung der alttestamentlichen Verordnungen, Cermonien und Einrichtungen, sowie einiger Prophezeiungen: ward auch Moses und die anderen Propheten inspirirt von dem Demiurg, so konnten sie doch durch das ihnen einwohnende *σπέρμα*, von dem der Demiurg keine Kenntniß hat, **mysteria veritatis, ignorante Demiurgo,** verkündigen (vgl. Irenäus II, 14) und so gleichsam der Demiurg und seine Anhänger, die Juden, mit den eigenen Waffen geschlagen wurden. Wenn also Berach. 7a und Parall. berichtet wird, ein Maïn aus der Nachbarschaft des Rabbi Josua Sohn Lewi's habe den letztern mit Citaten gequält, so kann dies sogar ein Gnostiker sein. Bemerkenswerth ist, daß dieser J. S. L., der sich

in der erſten Aufwallung zum Fluche hinreißen laſſen wollte, ſich ermannt und bittere Vorwürfe macht, daß ihm auch nur ein ſolcher eines Frommen unwürdige Gedanken in den Sinn gekommen. Es beſtätigt ſich dadurch die Behauptung des chriſtlichen Miſſionar's Bieſenthal und der jüdiſchen Hiſtoriker Joſt und Graetz, daß die Berach, babli 28 b ff. (vgl. Jeruſch. ed. Krotoſchin 4 b, 5 a, 8 a, 9 b und Parall.) erwähnte ברכת המינים keineswegs eine Verwünſchungsformel, ſondern eine bloße Parole, vor fremden und ſchädlichen Eindringlingen ſich zu ſchützen. Die Erklärung R. J. S. L., daß dieſer Segensſpruch כנגד חוליא קטנה שבשדרה, deutet auf einen politiſchen Charakter; die Pauliner liebäugelten offen mit den Römern, Römerbrief 13, 1—6, aber auch die Judenchriſten waren verdächtig, weil ſie in der Zerſtörung Jeruſalems und des Tempels die Beſtätigung der Meſſion Jeſu erblickten. Hierdurch würde ſich auch erklären, warum nur der vom Betpult gewieſen wurde, der ſich am Anfange irrte, nicht aber der, dem es in der Mitte widerfuhr. Dieſelbe Auffaſſung theilen auch die andern Erklärer כנגד אבות oder כנגד אל הכבוד הרעים. Der 200 Jahre nach Her lebende R. Joſef S. Chia's allein legt der Anordnung einen dogmatiſchen Grund unter: כנגד אחד שבק"ש und war eben ſo ſchlecht unterrichtet, wie der um die Zeit ſeines Todes geborene Hieronymus, der behauptet, daß die Juden unter dem Namen: Nazaräer täglich 3 mal die Chriſten verwünſchten. Daß hier Hier. unter Nazaräer Chriſten überhaupt verſteht, widerlegt den Beweis, daß er unter Minäer bloß Judenchriſten verſtehe (vgl. Buxt. s. v. Graetz IV 433, 435). Obgleich der Vers Jeſ. 54, 1 in heidenchriſtlichen Kreiſen z. B. Galaterbr. 4, 27, II. Brief Clemens Anfang eine große Rolle ſpielt, ſo ſcheint mir, der Maïn, der die Beruria neckt, ein Judenchriſt zu ſein. Er ſpottet ob der Hoffnung der Juden, worauf ſie ihm (Ber. b 10 a) antwortet, daß dieſe Leiden Freuden vorbereiten; ihm zugleich nach damaliger Redeweiſe einen Hieb verſetzend. Rab. Abahu, ein Dorn in den Augen der Chriſten, ſo daß ſie ihn mit eigener Lebensgefahr aus dem Wege räumen wollten (A. Sara bab. 28 a), hat ſicherlich Berach. bab. 10 a eine Disputation mit einem Anhänger der damals verbreitetſten katholiſchen Kirche. Der Maïn ſcheint dem R. Abahu wegen Unzufriedenheiten von Seiten der Juden Vorwürfe

gemacht zu haben, worauf er ihm satyrisch antwortet: der renitente Knecht sei doch nicht strafbarer, als der renitente Sohn, der das Gesetz des Vaters aufgehoben (vgl. Raschi s. v. סמוכים). Eine Satyre auf die vor ihm stattfindenden Streitigkeiten zwischen Judenchristen und Katholiken (vgl. **Eus. Vita Const. III**, 5; Hilgenfeld, Paschastreit Seite 358) ist der Dialog (bab. Succa 48 b) zwischen zwei Mainin: שִׂמְחָה und שָׁשׂוֹן. Simcha repräsentirt die Judenchristen — vielleicht gar Quartodecimaner, die sich der jüdischen Festzeit anschlossen — שמחה וששון ליהודים **cum grano salis**, — Sason, die Katholiken. Es ist die heidenchristliche Theorie von der Erfüllung des Judenthums im Christenthume, wenn Sason spottet, R. Abahu, der Jude, werde in der Zeit des Heils für ihn Wasser schöpfen. R. Ab. antwortet ihm, es stehe ja nicht „לְשָׂשׂוֹן" für S., sondern: „בששון" mit ב **instrumenti**, S. werde der Eimer sein, d. h. in Prosa übersetzt, daß Christ. hat die Mission der Vermittelung vom Heidenthume zum Judenthume. Diese weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthumes ist auch ausgesprochen Synhedrin babli, 97 **a**, wo es heißt: der Messias werde nicht eher kommen, als bis das ganze (röm.) Reich zum Christenthume sich gekehrt haben werde: כלו תפך לַבֶּן; dies erkannte auch schon Dreifuß unabhängig von Raschi, der in der Paral. Sota 49 b erklärt: — ותמלכות תהפך למינות . . אחר טעותו של ישו׳ ותלמידיו נקראו מינים — Einer Chicane der Heidenchristen, die blos den Dekalog acceptirten, soll vorgebeugt werden, wenn man das Lesen der Zehngebote beim Gebete unterließ (Berach 12 a, Raschi s. v.: מפני תרעומת המינים). Man erkennt sogleich die Pauliner, wenn es Berach. 12 b ferner heißt: in der Parascha der Zizith sei der Vers: damit ihr gedenket der Gebote des Ewigen und sie thuet, auf daß ihr nicht nachbuhlt eurem Herzen, eine Widerlegung der Mainin. Unter אמר נבל אין אלהים ist nicht Atheismus — was selbst der Gnosticismus nicht war — sondern die Rechtfertigungstheorie gemeint; אלהים = מדת הדין.

Die Nicolaiten, nach Jeruschalmi Demai p. 22 b ed. Krot. ein gleiches Contingent von Heiden und Juden umfassend, mögen, wie ihre Epigonen, die Gnostiker, ihre Ungebundenheit dadurch begründet haben, „*ὅτι αὕτη ἡ σὰρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀν-*

ἑστηκαι (II Br. Clemens Kap. 9), weshalb nach der Miſchna Ber. 54 a durch das מן העילם ועד העולם den M. gegenüber die Auferſtehung nachdrücklichſt betont wurde. Der Erklärung Graetz' Band IV, S. 458, daß die Verordnung (ibid.), das Tetragrammaton beim Gruße auszuſprechen, ein Unterſcheidungszeichen einführen wollte, wird man um ſo gewiſſer beſtimmen, wenn man erwägt, welche Sorgfalt in jenen Zeiten auf das Grüßen gelegt wurde; Jeruſchalmi, Schebiit 35 a und Paral. und die Grüßformeln der neuteſtamentlichen Briefe. Den Katholiken ſtreng pauliniſcher Richtung und heidniſcher Abſtammung verräth der Maïn, der Raba (bab. Sabb. 88 a) wegen ſeines eifrigen Geſetzesſtudiums tadelt und die Juden vorſchnell ſchalt, weil ſie den Fluch des Geſetzes auf ſich genommen, und noch immer auf der alten Bahn beharren. הגליונים וספרי מינים Jeruſch. Sabb. 15 b, Sabb. bab. 116 a hat ſchon Joſt (G. d. J. u. S. II, 40) durch: Evangelien und andere (beſſer: überhaupt) Maïninbücher richtig wiedergegeben, ohne daß man, Graetz: Gnoſticismus und Judenthum S. 17, an Bücher der Gnoſtiker zu denken braucht; wer ſo manches Schriftſtück aus den Ueberreſten der chriſtlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts unparteiiſch anſieht, wird ſchwerlich den Eifer R. Tarphon's und ſeiner Mitſprecher ungerechtfertigt finden. Laufen nicht faſt alle auf den einen Punkt hinaus: Iſrael iſt das von Gott verworfene Volk? Sind nicht die meiſten, wie ſich R. Ismael meiſterhaft (ibid.) ausdrückt, מטיל קנאה ואיבה ותחרות בין ישראל לאביהם? Steht der Fall vereinzelt, daß ein Pauliner heidniſcher Abſtammung, — die jüdiſcher Abſtammung wahrten, gleich Paulus, die nationalen Gefühle — wie der M. dem Rabban Gamaliel (Jebamoth, bab. 102 b) entgegenſchleudert, die Juden ſeien ein Volk דחלין ליה תמריה מיניה? Die indirekt ausgeſprochene Behauptung R. Simon S. Lakiſch's (Chullin 60 b), daß die Mainin die Bibel interpolirt haben, wird jetzt kein beſonnener Forſcher beſtreiten. Aus dem Grunde wird (Babli, Gittin 45 b; Jeru. Sabb. 14 b, A. Sara 40 b) ein von einem Heiden geſchriebenes Seſer Thora nur dem Gebrauche nicht übergeben, ein von einem Main geſchriebenes verbrannt. Daß der zu R. Ismael wegen Traumdeutung gekommene Maïn (Babli Ber. 56 b) ein Gnoſtiker war, geht aus ſeinen blutſchänderiſchen Handlungen hervor, wie

aus dem Umstande, daß er einen Jehudi gemordet, daß er heidnischer Abstammung war; im Jeruschalmi: Maaser, scheni 55a steht übrigens einfach: „חד בר נש". Der Maïn, der sich über R. Seseth, (Berach. bab. 58) lustig macht, bietet keine besondere Merkmale dar; dagegen giebt sich der Maïn, der R. Jehoschua S. Chananja das liebevolle Compliment macht (Erubin bab. 101a), daß die Besten der Juden Dornen seien, hierdurch als Heidenchristen nichtjüdischer Herkunft zu erkennen. Es deutet auf eine Periode, in der die christliche Kirche zur herrschenden Macht geworden, wenn man sich fürchtete, das: ברוך שם כבוד nach: שמע ישראל leise zu sprechen (Pesach, bab. 56a), um nicht bei den Maïnin in Verdacht zu kommen, man flüstere nach dem Einheitsbekenntnisse eine Schmähung gegen die Trinität. Gleichfalls auf hohe Macht der Kirche und auf einen geborenen Römer deutet die Erzählung (ibid. 87b), ein Maïn habe dem R. Chanina vorgehalten, wie seine Angehörigen toleranter wären, als die Juden in der Zeit ihrer Macht, durch R. Uschaja in die Enge getrieben aber eingestehen muß, daß ihnen die Hände gebunden seien. Es scheinen R. Chanina S. Abahu und R. Uschaja der jüngere zu sein, und wir befinden uns in der Regierungszeit Constantins, der dem äußersten Fanatismus, bei aller Ergebenheit unter die Kirche, dennoch Grenzen setzte. Rosch hasch. babli 17b, werden unter einer langen Reihe von Parteien auch die Maïnin angeführt. Auf die erstaunte Frage der Gemara, warum diesen allen ewige Verdammung verkündet wird, lautet die Antwort: weil sie sich an der Zerstörung der Stadt und des Tempels betheiligt, d. h. genauer ausgedrückt, daß hier die ewige Verdammung nicht ernst gemeint sei — wie das Judenthum überhaupt keine solche kennt — sondern bloßer Ausdruck des tiefgekränkten Herzens.[1]) Um den Maïnin überhaupt keinen Anknüpfungspunkt zu bieten, empfiehlt R. Akiba seinen Schülern die ängstlichste Behutsamkeit in Entscheidungen religiöser Fragen (Joma, bab. 40b). Es ist der Ton des Uebermuths der zur Herrschaft gelangten Kirche, wenn ein Maïn (ibid 56b) spottend dem R. Chanina zuruft: חשתא ברי'. „Nun habet ihr den klaren Beweis, daß ihr ein — wie nun die liebenswürdigen Ausdrücke lauten mochten.

[1]) Wenn man diese Stelle mit den Parall. Tosifta Synhed. XIII und Seder Olam rabba III Ende kritisch vergleicht und emendirt, so ergiebt sich ein ganz anderer Sinn derselben. Anmerk. d. R.

Wer unter: בנוי נבל אכעיסם אלו תמינים u. s. w. (Jebam. bab. 63b) zu verstehen sei, habe ich bereits oben (S. 168) angedeutet. Daß Eleasar S. Poira's (Kiduschin 66a) wegen seiner Polemik gegen die Rabbanim zum Maïn gemacht wird, findet in der oben (S. 166) aus Gittin 57a erwiesenen, Auffassung des Talmuds seine Erklärung; man darf diesem deshalb keinen Anachronismus vorwerfen, da er bekanntlich die Entstehung des Christenthums so weit hinauf datirt (Sota 47a und Paral.). Uebrigens heißt es auch nicht „מין" נעשה, wie z. B. Ber. 29a יוחנן כ"ג נעשה צדוקי, sondern נורקה בו מינות, es bemächtigte sich seiner so etwas, was das Wesen der Maïnin ausmacht. Werden auch die Juden von einem M. heidnischer Abstammung (Gittin 56) ob des Lobes ihres Landes Lügner genannt, so entschädigt uns ein anderer, gleichfalls heidnischer Abstammung, der in das Lob Palästina's einstimmt (Kethubot 112a). Da R. Seseth (B. Bathra 25a) ausdrücklich sagt, man wende sich nicht beim Gebete gegen Osten, weil dies die מיני ישו"ו lehren, so bedurfte es nicht des langen Nachweises, wie dies Dreifuß gethan. Beachtenswerth aber ist, daß hier „מין" als Verkürzung des מאמין klar erscheint, da R. Seseth offenbar: מַיְנִי ישו"ו anstatt: מאמיני ישו"ו sagt. Bekanntlich lehrten die späteren Ebioniten, daß der Adam-Christus Gestalt und Namen wechselnd, den Weltenlauf durchwandele; diesem also soll begegnet werden, wenn, nach Traditionen der Propheten, die Namen der Mütter Abraham's, David's und Sampson's angegeben werden. Den Umstand, daß dies in der Bibel nicht geschehe, mögen sie für ihren Zweck ausgebeutet haben (vgl. auch Rasbam B. Bathra 91a). Ist nicht etwa אבחלאי eine Corrumpirung aus מִרִים, die zugleich מחל = משל andeutet, das ganze sei eine bloße Fiction? Haman ließe sich dann aus dem, was bei Graetz IV, 2 A. 393 angeführt wird, erklären. Nachdem sowohl die Judenchristen, als auch die Heidenchristen die alttestamentliche Offenbarung anerkannten und in Continuität mit derselben sich wissen wollten, so trat nothwendig an sie die Frage heran, wie sich dies mit der theilweisen bei den Erstern, oder der gänzlichen Verwerfung des Gesetzes bei den Letzteren vereinige? Die Antwort lautete verschiedenartig. Die Einen unterschieden wahre und falsche Perikopen, indem sie mit Berufung auf 5. M. 34, 5—12 die schriftliche Abfassung

durch Mose in Abrede stellten (Clemens Homilien II, 39 ff. Recog. III, vgl. Sifri z. Stelle Babli Minachoth 30 und Parall.). Andere wieder behaupteten, wegen ihrer Herzenshärtigkeit sei den Juden das Joch des Gesetzes auferlegt worden (Recognit I 34 ff., Justin D. c. Tr. Const. apost. VI, 22 u. a. m., vgl. Bab. Megilla 25 a „מעשה עגל שֵׁנִי" 2. M. 32, 22—25 מחרגם לא und Tossaphoth ibid. b). — Andere endlich behaupteten, die Juden hätten, vom Teufel geblendet, den typologischen Sinn, das eigentliche Wesen der Bibel, nicht zu erfassen vermocht (Kirchenväter), was im Barnabasbrief (Kap. IV und IX) dahin gesteigert wird, daß mit den Juden das Bündniß Gottes gar nicht bestanden habe, da Mose, als er das verblendete Volk dem Götzen zugewendet sah, die steinernen Tafeln aus seinen Händen warf, wodurch der Bund gebrochen, der nun für die Christen aufbewahrt wurde. An diese Maïnin denkt wohl R. Simon S. Eleasar's (Bab. Megilla 25 b), wenn er von ihnen sagt, sie haben sich auf das zweideutige ויצא in der Antwort Aharon's (2. M. 32, 24) berufen; denn wenn das goldene Kalb Leben hätte, mußte nothwendig der Satan seine Hand im Spiele haben. — Daß den Gnostikern mit ihrer Trichotomie der Menschen entgegengetreten werde, wenn es Synhed. bab. 37 a, 38 a; jerusch. 22 a heißt: deswegen wurde nur ein einziger Mensch geschaffen, damit die Maïnin nicht sagen könnten, es gebe mehrere göttliche Mächte, hat Prof. Graetz in der oft erwähnten Schrift Seite 52 schon nachgewiesen. Hingegen denkt der Talmud, wie ich glaube, an Judenchristen, welche den Adam-Christus zur rechten Hand Gottes bei der Schöpfung setzen, wenn es ferner (ibid.) heißt: der Mensch sei am sechsten Tage (ערב שבת) geschaffen, damit die M. nicht sagen können, Adam habe am Schöpfungswerke theilgenommen (שותף היה אדם וכו'). Da dieselben ferner behaupteten, Adam habe nicht gesündigt, und die Erzählung der Genesis K. 3 zu den Lügen gerechnet wird, die der Teufel, um die Menschen auf die Probe zu stellen, eingeschoben, so wird ihnen gegenüber mit Nachdruck hervorgehoben (ibid.), Adam war ein Maïn und zwar ein Pauliner — אן נטח לְבך — ein Anhänger des ἐχθρός ἄνθρωπος (Brief Petri vor den Hom.; גברא בעל רבבא, Recog. syr. ed. Lagarde, Seite 39). R. Jochanan, R. Idiß (Babli Synh. l. c.) und R. Simlai (Jerusch. Berach. 12 b) vertheidi-

gen am wahrſcheinlichſten die pluraliſtiſchen Ausdrücke gegen die Logos- oder gegen die Trinitätslehre, und die daſ. bekämpften Maïnin ſind jenachdem Heidenchriſten oder Katholiken, wogegen der Maïn, mit dem R. Jismael S. R. Joſé (ibid.) disputirt, aus äußern (um 190 ü. Z.), wie aus inneren Gründen (מאת ד' מאתי מבעי) gewiß ein Gnoſtiker war. An die Hetzereien der katholiſchen Geiſtlichen unter Theodoſius dem Großen und den nachhaltigen Schutz dieſes Kaiſers gegen die fanatiſche Uebergriffe (Graetz, Geſchichte IV, 2. A. S. 385) erinnert die Notiz (Babli Synh. 39 a). R. Tanchum (vgl. Graetz a. a. O., Note 36, S. 496) wurde von dem Löwen, dem er vorgeworfen ward, nicht angerührt: da ſagte ein Maïn: der Löwe hat keinen Hunger, darum fraß er den R. T. nicht. Man warf ihn ſelbſt hin und der Löwe griff mit friſchem Appetit zu. Da dem Maïn (ibid.), der die Erwählung Iſraels in Abrede ſtellt, R. Abina entgegenhält: Eure eigenen Propheten, nämlich Bileam, haben Zeugniß für uns abgelegt: 4. B. M. 23, 9, ſo iſt es doch klar, daß es ein Chriſt heidniſcher Abſtammung geweſen. Ebenſo gewiß ſind es Gnoſtiker, wenn der eine M. zu R. Abbahu (ibid.) ſagt: Euer Gott iſt ſchadenfroh und der andere ihn frägt: da euer Gott ein Prieſter iſt, denn es heißt: (2. M. 25, 2) ויקחו לי תרומה, womit reinigte er ſich, nachdem er Moſe begraben hatte? Doch nicht durch Waſſer, da es doch heißt: (Jeſaja 40, 12) „Wer maß mit ſeiner Handhöhle die Waſſer ab?" R. Abbahu iſt nun auch um die Antwort nicht verlegen; er erwidert: durch Feuer! deſſen höhere Gültigkeit er aus 4. M. 31, 23 demonſtrirt (vgl. Matth. 3, 11). Der häufige Verkehr mit den Chriſten ermahnte ihn, ſtets ſchlagfertig zu ſein, wie er ſelbſt den Maïnin geſteht (Babli A. S. 4 a). Man erſieht hieraus, daß die Verordnung: הרחק מעליך עולת זו מינות eigentlich für minder Unterrichtete beſtimmt war; denn dieſen drohte aus den proſelytiſchen Umtrieben (חב, תב ibid. 17 a) Gefahr. Daß die Rabbinen den Umgang mit Chriſten nicht vermieden, hat auch ſchon Graetz (Gnoſticismus S. 24, Geſchichte d. J. IV, 47) aus dem Vorfalle des R. Eleaſar (ibid. 16 b), daß er wegen häufigen Umganges mit Mainin als Chriſt eingefangen wurde, nachgewieſen. Dem ſteht nicht entgegen, daß R. Ismael ſeinen Neffen Ben Doma durch eine Beſchwörung auf den Namen Jeſu von einem Maïn nicht heilen läßt (ibid. 27 b, jeruſch. Sabb.

14 b, A. S. 40 b). Einem Maïn, der ſtolz auf das Licht der Heiden, höhnend, fragt: Wann wird der Meſſias kommen, ſchließt R. Abbahu den Läſtermund durch Hinweiſung auf Jeſ. 60, 2 (Synh. bab. 99). Ueber die Mainin, welche R. Ami und Gabiha, Sohn Piſa widerlegen (ibid. 91 a), giebt indeß ihre Läugnung der Auferſtehung des Leibes Auskunft, daß es Ultrapauliner waren. Den Pauliner heidniſcher Herkunft erkennen wir (Bab. Chagiga 5 b) in dem Maïn, der dem R. Joſua S. Chananja durch zugewandten Rücken andeutet, Gott habe die Juden verworfen. Wenn auch unter den ספרי מאינים, die Synh. 100 b von der Lecture ausgeſchloſſen werden, chriſtianiſche Bücher überhaupt gemeint ſind, ſo denkt man bei den פסרי מאינים (Chagiga 15 b, die ſo ſehr auf Acher influirten, dennoch beſſer an gnoſtiſche Schriften, die meiſtens in gebundener Rede abgefaßt waren (Graetz, Gnoſticismus S. 15; Aſſemani: **Vita Ephraem syri. Bib. orient**). Es hindert nichts, den Maïn, (Nedar. 49) der R. Jehuda (S. Ilai) wegen ſeines guten Ausſehens für einen Wucherer oder einen Schweinehändler hält, als einen Chriſten zu bezeichnen; zu bemerken iſt nur, daß der Jeruſchalmi Sabb. 11 a und Parall. מטרוניתא hat. Speciell Judenchriſten hat die Gemara (Megilla 24 b) im Sinne, wenn ſie erklärt, deshalb werde einer, der in bunten Kleidern nicht vorbeten wolle, zurückgewieſen, weil er im Verdacht ſtehe, שכא מינות נורקא בו; denn ſo ſagt Hegeſipp (**Eus. Hist. eccl. II**, 23): τούτῳ μόνῳ ἐξῆν εἰς τὰ ἅγια εἰσιέν αἰόυδὲ γαϱ ἐϱεοῦν ἐφόϱει, ἀλλὰ σινδόνας von Jakobus. Ebenſo ergiebt ſich aus einer Vergleichung mit Matth. 23, 14, daß die Miſchna (ibid.) an Judenchriſten denkt, wenn ſie נתנו על פם ידו u. ſ. w. als maïniſche Sitte bezeichnet. Auch dort wird blos das Wie der Phylakterien verworfen, nicht die Ceremonie im Ganzen. Ueber die Anerkennung der Ceremonien in jener Rede vgl. Lange's Commentar. Es gehört zur ſchiefen Auffaſſung, die das Verhältniß der Rabbinen zum Chriſtenthum von Joſt erfahren, wenn derſelbe (Geſchichte d. J. u. S. II, 42) behauptet, die Verordnungen Chulin 13 a, b, welche die Maïnin in gewiſſen Beziehungen unter die Heiden ſtellt, ſtammen aus einer Zeit, in welcher man die Abſonderungen auf das Aeußerſte trieb; der Ausdruck שחטה מין לע״ו hätte ihn aber überzeugen ſollen, daß

wir es mit Anordnungen dogmatiſcher Natur zu thun haben. Aus dem Judenthume hatte das Chriſtenthum der drei erſten Jahrhunderte die Idee hinübergenommen, daß der dankbare Speiſegenuß des alltäglichen Lebens ein Opfer ſei, ſowie allem Dem, was wir im Gedanken an Gott thun, der Stempel der Heiligkeit aufgedrückt werde, und gab ihr das Gepräge eines Genießens und Lebens für Jeſum. So ſagt Paulus: „Wer da iſſet, der iſſet dem Herrn zu lieb .... „ſo leben wir dem Herrn" (Römerbrief 14, 7 ff. — Juſtin (**Dial. c. Tryph.** c. 28, 29; Kap. 116, 117, 118, Kap. 135 u. ſ.) geſteht, daß dieſer Begriff vom Opfern ſich bei den Juden finde, findet aber die der Chriſten reiner (καθαρᾶ) und würdiger (εὐχὴ ὑμῶν τῶν ἀξιον γινομ.), weil ſie alles διὰ τοῦ κυρίου κ. τ. λ. thäten. Kommt noch dazu die Annahme, durch eine Theilnahme an der Mahlzeit trete man mit dem verehrten Objecte in eine Verbindung (1. Kor. 10, 20; 21. **Justin I Apol.** und **Diab. c. Tr.** an mehreren Stellen: Babli Ab. Sara 8 a וקרא לך ואכלת עבדי ע"ב בתהרה), ſo wird man einſehen, warum Hinſicht des Schlachtens der Maïn unter den Heiden geſtellt wird. Aus dem Grunde mag auch R. (Chulin 87 a) dem Maïn 40. S. für den כוסשל ברכה angetragen haben. Daß er heidniſcher Abſtammung war, beweiſt die Nachricht R. Iſaak's, daß er zu den ariſtokratiſchen Familien Rom's gehörte. Derſelben Abſtammung wird auch ſein Genoſſe geweſen ſein, der aus Verlegenheit um eine Antwort zum Selbſtmörder wird. Was ſeine Kosmologie betrifft, muß man ihn nicht gerade zum Gnoſtiker machen; es iſt vielmehr die Anſicht, Gott habe ſich des Logos und der Engel zur Schöpfung bedient, die er vertritt, was wir auch bei Juſtin finden. Wegen dieſer Anſicht von dem täglichen Genuſſe mögen Manche auch das Blut, das ſie nicht genießen konnten (**Tertul. Apol.** 9) nicht auf den Boden hingegoſſen haben (Chulin 41 b). Das Buch der Jubiläen, das das Blut zu verdecken wiederholt einſchärft, befiehlt 21, 22 ausdrücklich das Blut zu begraben. Ueber deſſen chriſtlichen Charakter ein anderes Mal. Daß der in Babylon lebende R. Nachman (ibid. 13 a) der Meinung war, es gebe keine Maïnin, Chriſten, unter den Heiden, hängt von örtlichen Umſtänden ab (vgl. Peſ. 56 a; A. S. 4 a oben S. 163); denn aus der Frage: Wir ſehen doch, es gebe welche? erhellt deutlich das Gegentheil, was auch im Folgen-

den beſtätigt wird, wo die Maïnin heidniſcher Abſtammung hinſichtlich der Annahme von Opfern denjenigen von jüdiſcher Geburt vorgezogen werden. Dämonen zu bannen, Krankheiten zu beſchwören und Wunder zu thun, galten von Anfang bis tief in das Mittelalter als ehrende Charismen, die die Rabbinen natürlich für מעשי קוסמות halten mußten; was aber von Joſt's Behauptung (a. a. O. II S. 43): die Rabbinen glaubten wirklich, daß die M. zauberten, zu halten ſei, ergiebt ſich aus (Jer. Synh. 25 b) der Erzählung, daß ein Maïn ein Kalb von der Heerde ſtahl und vorgab, er habe es aus einer Scholle geſchaffen; etwa, wie Sylveſter durch Belebung des Ochſen, um die Juden zu bekehren. Für das dunkle מעשה קוסמים gebraucht R. Chananja (ib.) אחיזת עינים: Blendwerk. Ebenſo zeigt der Ausdruck: וי"ק סבר אשתו לא, Chul. 13b daß die Rabbinen nicht auf bloßes Hörenſagen urtheilen. Der Brief Clemens an Jacobus c. 7 ſpricht von Steuerung der Hurerei und des Ehebruches; ähnlich warnt Petrus Homil. III, 68 vor der Peſt der Begierden u. ſ. w. Clemens an die Kor. I, Kap. 20 ermahnt die Frauen zur Keuſchheit u. ſ. w., warnt Kap. 30 (vgl. Synh. 37 a R. Kahana und heidniſchen Maïn die Männer vor ſchändlichen Begierden, fluchwürdigem Ehebruch; vgl. II c. 9. — 1. Kor. 5, 1 hat ein Chriſt ſeine Stiefmutter geheirathet und Apoc. Joh. 2, 6 ff. werden die Nicolaïten wegen *πορνεία* bekämpft. Eigenthümlich iſt die Behauptung Ritſchl's (Entſt. d. Altkath. Kirche 2 A. 135) —: „Bileam und Izabel verführten die Israeliten nicht überhaupt zur Unzucht; ſondern ihre Schuld war, daß ſie die Iſraeliten zu ehelichen Verbindungen mit den Kanaanitern anleiteten". Die Maïnin endlich, welche (R. Haſch. 22 a) die Feſtfeier in Verwirrung bringen wollten, ſind wohl Quartodecimaner. Schließlich kommen noch die Maïnin an die Reihe, welche (Megilla 24 b, Bab.) ſagen: Es loben dich die Guten. Graetz will in ihnen Pneumatiker erkennen, worin ich ihm aber nicht beipflichten kann. Meiner Meinung nach ſind es Chriſten, die ſich für würdigere Freunde Gottes halten, als die Juden ſind, weil ſie Gott *διὰ τοῦ βασιλέως τῆς δόξης, διὰ τοῦ κυρίου ὀνόματος* oder: **consilio verbi** loben. Durch Zeit und Verhältniſſe ging — keine ſeltene Erſcheinung — die eigentliche Bedeutung des Wortes verloren. Der jüdiſche Kern des Chriſten-

thums wurde immer mehr und mehr durch Aufnahme heterogener Elemente verhüllt, was ihm überall den Eingang erleichterte. Die Juden ſahen ſich nun allenthalben von einer entgegenſtehenden chriſtlichen Welt umgeben, zu deren Bezeichnung ſie nun den Ausdruck: „גוי" wählten; urſprünglich 1) Nation: a. incl. Iſrael, b. excl. Iſrael; 2) Nichtjude: a. Heide, b. Chriſt und hieraus dann 3) Nichtfrommer Jude **promiscue** mit: מאין, משומד u. ſ. w. Daß aber ſchon Rabina und R. Achi (Horajoth 11 a, A. Sara 26 b. u. a. Parall.) die eigentliche Bedeutung abhanden gekommen war, wie Dreifuß (Orient 1844 Ltb. 205) behauptet, ſcheint mir zu gewagt, da ſie noch ausdrücklich zwiſchen: מאין und משומד unterſcheiden. Sie differiren vielmehr, ob ſchon bei einem מין משומד רבסתמא oder nur bei einem erklärten מין die Verordnungen angewandt würden. — N. B. Es möge noch folgender Bemerkung Raum gegönnt ſein. Seite 22 ſeiner lehrreichen Schrift: Gnoſticismus und Judenth. führt die bekannte Stelle (Sabb. 116) Graetz auf die Vermuthung, daß die Chriſten auch פילוספא genannt wurden. Mich führte jedoch die in den Toſſaphoth l. c. angeführte Leſeart פלאסבא auf die Vermuthung, es habe urſprünglich geſtanden: פלסבא (פלסבטר) = *πρεσβύς* (*πρεσβύτερος*), woraus ein unwiſſender Copiſt das ihm geläufigere פילוסופא machte. Zu den Funktionen der Presbyter gehörte die Schlichtung der Parteien.

A. H. Goldfahn.

Ueber die ſogenannte moabitiſche Inſchrift
La stèle de Mesa, roi de Moab.

Paris 1870.

In Form eines Briefes an den berühmten Archäologen Grafen de Vogüé hat H. Clermont-Ganneau die in Dibhon aufgefundene Inſchrift herausgegeben. Die Brochüre von 10 Seiten enthält a) die Geſchichte des Auffindens dieſes werthvollen Monuments und die Beſchreibung der barbariſchen Zerſtörung des-

ſelben durch die Beduinen, b) die Transſcription mit hebräiſchen Charakteren und Ueberſetzung derſelben ohne begleitende Noten, c) eine vorläufige Bemerkung des Hrn. de Vogüé; beigegeben iſt das Facſimile der Inſchrift in altphöniziſcher Schrift. Wir wollen hier den erſten Theil der Schrift übergehen, da dieſer die Runde in allen Zeitungen gemacht hat und uns nur mit der Entzifferung der Inſchrift beſchäftigen. Obzwar manche Zeilen (12, 16, 17, 31—34) ganz oder zum Theile mangelhaft ſind (Lacunen, die vielleicht durch die Splitter, welche Hr. Clermont-Ganneau, wie auch Capitain Warrens ſich bemühen, von den Beduinen abzukaufen, mit der Zeit ausgefüllt ſein werden), ſo ſind wir doch im Stande, das Hiſtoriſche der Inſchrift mit ziemlicher Sicherheit zu geben und nur die Philologie wird durch ſpätere Ergänzung gewinnen.

1 אנך משע. בן כמש . . . . . מלך [מאב בן]
2 יבני | אבי. מלך על מאב. . . . . ו.אנך מלכ
3 תי. אחר אבי | ואעש. הבמת זאת לכמש. בקרחה. | כ [גלל הי]
4 שע. כי. השעני מכל. (ה) [מ] ל [חמת אשר עשתי] בכל. שנאי [אנש]
5 י. מלך ישראל ויענו את. מאב י[ען כי] אנף. כמש [על אר]
6 צה | ויחלפה [בת וימר הע] נה אענו את. מאב | בימי. אמר. [אהלך]
7 וארא. בה ובבתה | וישראל אבד. אבד. עלם. וירש. עמרי. את
8 מהדבא. וישב. בה . . . . . [והוא] כנה. ארבען. שת[ות וישכן]
9 בה. כמש. בימי | ואבן. את. בעל. מען. ואעש. בה. | . . . . וא[בן]
10 את. קריתן. | ואש. גד. [ישב] בארץ. [ואת] מעלם ויבן לה מל[ך. י]
11 ישראל. את [יעזר] ואלתחם. בקר. ואחזה | והרג. את כל. ה[ישב כ]
12 קר. [ואה] לך מול מאב . . . . . [ואשת]
13 [חזה]. לפני. כמש. בקריה | ואשב. בה. את. אש. [רגלי] ואת אש. [רכב עד]
14 מחרת | וימר. לי. כמש. לך. אחז. נבה על. ישראל . . . . [וא]
15 הלך בלילה. ואלתחם בה. מ[עלת] השחר[ה]. עד צהרם וא . . .
16 . . הה. וארׄ. | כלה. בע . . . אל
17 . . . . . י. לעשתר כמש. ה
18 . . ל . . . יהוה . . . . . לפני כמש | ומלך. ישראל כ . . .
19 . . יהץ. וישב. בה. בהלתחמה. בי | ויגרשה. כמש מן [הקר ואת ו]
20 אקה. ממאב מאתן. אש. כל. רשה | ואשא (ה) ביהץ וא [חל לעלת]
21 ל [מלחם]ת. על דיבן | אנך. בנתי. קרחה. חמת. חיערם וחמ[ת]
22 ח . . . . ו. אנך בנתי. שעריה. ואנך בנתי. מגדלתה | וא . . . .

23 [נ]ך. בנתי. בת. מלך | ואנך עשתי. כלאי האש [רת אש]ר בק [רב ה]
24 קר. וכר.אן. בקרב. הקר. בקרחה. ואמר. לכל. העם. עשו
25 [אש] אש.בר. בביתה | ואנך. כרתי. המכרתת. לקרחה בא [נשי]
26 [י]שראל | אנך. בנתי. [ער] | ער. ואנך. עשיתי, המסלת. בארנן
27 [אנך] בנתי בת במת. כי הרס [ת] |ש| אנך. בנתי. בצר. כי. עצ [רת]
28]ואחמ] ש. דיבן. חמשן כי. כל. דיבן. משמעת | ואנך מל [אתי]
29 [כל המל] את. בקרן. אשר יספתי. על. הארץ | ואנך. בנ[תי]
30 . . . . . בת. דבלתן. ובת בעלמען. ואשא. שם. את [מאב]
31 [להרש את ישבי] הארץ | וחורנן ישב. בה ב . . . ו
32 . . . . [וי] מר.לי. כמש. [צ]א. הלחם. בחורנן וא[תלחם בה]
33 . . . . . ה . כמש . . . י על . . . . . עש . . . .
34 . . . . . ק | ו . . . . . .

---

1 Ich Mesha, Sohn Kemoſh . . . König von Moab,
Sohn des
2 Jabhni. Mein Vater regierte über Moab . . . und
ich regierte
3 nach ihm. Ich bauete dieſe Anhöhe zu Ehren Kemoſh
in Qarhah, wegen des
4 Sieges, den er mir verliehen in allen Kriegen gegen
meine Feinde, die Männer
5 des Königs Iſrael. Sie bedrängten Moab, weil Ke-
moſh ſeinem Lande zürnte.
6 Den Tempel vertauſchend, befahl: Bedränget Moab.
Aber in meinen Tagen ſagte er: Ich will nun gehen
7 Mich im Lande und deſſen Tempel zeigen. Von nun
an war Iſrael immer dem Untergange näher; Omri
eroberte
8 Madhebha und ſetzte ſich feſt daſelbſt . . . Und bauete
vierzig Feſtungen. Auch wohnte hier
9 Kemoſh in meiner Zeit. Ich bauete Baal-Meon und
machte daſelbſt . . . Ich bauete
10 Qiryathaim. Gad bewohnte aber ſeit jeher dieſes Land;
und es bauete hier der König
11 Iſrael's Jaazer, welche Stadt ich bekriegte, eroberte,
und ich tödtete alle Einwohner

12 der Stadt. Nun richtete ich meinen Weg gen Moab
. . . . . um mich niederzuwerfen
13 vor Kemosh in Qerioth. Hier blieb ich mit meinem
Fußvolke und meinen Reitern
14 bis am andern Morgen. Kemosh aber sagte mir gehe
und nimm von Israel Nobeh.
15 Ich ging des Nachts und kämpfte da vom Anfange
der Morgenröthe bis Mittag
16
17
18 Der König Israel's . . .
19 nach Jahaz und blieb daselbst, während ich ihn be-
kämpfte; Kemosh vertrieb ihn aus dieser Stadt.
20 Ich aber nahm 200 Mann der Vornehmsten Moab's,
ließ sie in Jahaz und begab mich
21 zum Kampfe gegen Dibhon. Ich bauete Qarhah,
die Mauern von Yearim und die Mauern
22 . . . deren Thore, Thürme und . . .
23 Ich bauete das Königsschloß (oder Beth-Moloch) und
machte die Wasserleitungen daselbst.
24 In der Stadt Qarhah war keine Cisterne und ich sagte
zum Volke: Es mache
25 Jeder eine Zisterne in seinem Hause. Ich grub den
Graben um Qarhah mit Hilfe der Männer
26 Israel's. Ich bauete Aroer und machte die Fuhrt am
Arnon.
27 Ich bauete Beth-Bamoth und Bezer, welche beide zer-
stört waren.
28 Und bewaffnete Dibhon, damit es unterworfen sei.
Ich errichtete
29 alle Festungen in den Städten, die ich zu Moab's Lan-
den hinzugefügt habe; ich bauete
30 . . . . Beth-Diblathaim und Beth-Baal-Meon und
versetzte dahin Moabiten,
31 damit sie die Einwohner des Landes vertilgen. In
Horonaim wohnte . . .

32 . . . . Kemoſh befahl mir, dieſe Stadt zu bekriegen, was ich auch that.

33

34

Kurze Erläuterungen.

3. Qarhah mag wohl Qir haresheth der Bibel ſein, denn dieſer Name iſt nicht der urſprüngliche, ſondern derjenige, nachdem die Stadt zerſtört war und deren Mauern „den Scherben" glichen; der Chaldäer überſetzt Qir h. mit כרכא דמואב und bei den Arabern heißt ſie **Kerek**; II. Makk. 12, 17 χάρακα; Ptol. χαράκωμα (vgl. Wiener a. v.). Hr. Ganneau überſetzt: **jai construit ce haut lieu avec sa plate-forme** (?); Qarhah erſcheint aber fünfmal in der Inſchrift und es kann kein Zweifel darüber herrſchen, daß es der Name einer Stadt iſt. — Wir bemerken hier bei Gelegenheit, daß wir uns nicht bei jeder Stelle mit Hrn. G.'s Ueberſetzung beſchäftigen werden.

4. Das ל iſt deutlich im Facſimile und es iſt durchaus kein Raum hier für מכל איבי להנקם, wie Renan im **Journal des débats** und Harkavy in לבנן vorſchlagen.

6. Er vertauſchte ſeinen Tempel, d. h. er erwählte ſich einen andern Wohnſitz; der Gegenſatz iſt in der nächſten Zeile in ואראי zu ſuchen.

8. Medhabha iſt Medbha, eine Stadt Rëubens, ebenſo Baal-Meon und Qiryathaim.

10. Es ſcheint uns hier Jaazer die Stadt Gad's zu ſein; in Jeſaia 16, worauf das Kapitel anſpielt, wie wir weiter ſehen werden, iſt dieſe Stadt als von Moab erobert, genannt.

13. In Qerioth war wahrſcheinlich der Haupttempel des Gottes Kemoſh.

14. Nobeh iſt die Stadt Nebo.

21. Ob Yearim eine beſondere Stadt oder nur eine Vorſtadt Qarha's war, müſſen wir dahingeſtellt ſein laſſen.

26. מסלת iſt daſſelbe was מעברות לארנן, Iſaia **XVI**, 2.

27. Ob das Sternzeichen einen ideographiſchen Namen be-

zeichnet, können wir nicht bestimmen; עצר leiten wir von מעצר „Art" ab.

28. Vielleicht ואעש anstatt ואחמש, doch der Raum verlangt das Letztere.

Da die Sprache der Inschrift ganz hebräisch mit Ausnahme einiger an's Arabische streifende Form, wie אלהיהם, ה statt ו im Pronomen, und נ statt מ im Plural, so werden unsere wenigen Noten für die Leser dieser Zeitschrift genügen.

Nun müssen wir auch ein Wort über das Historische der Inschrift verlieren. Mesha ist Derjenige, wie G. richtig bemerkt, der sich nach dem Tode Achabs weigerte, den Tribut zu bezahlen; während der Regierung des kränklichen Ahazjah eroberte Mesha alle Städte Rëubens und drang bis nach Gad vor. Dieser aber regierte fast 2 Jahre und die Moabiter wurden erst unter Verbindung der drei Könige von Juda, Israel und Edom von Jehoram angegriffen, welches wohl nicht vor Ende des ersten Regierungsjahres dieses Königs geschah. Man kann also kühn behaupten, daß Mesha sich seines Glückes während drei Jahre erfreuete; und somit wird es nicht gewagt sein, wenn wir die drei Jahre (Is. XVI, 14) auf diese Epoche anwenden. Fast alle Städte der Inschrift kommen in Is. XV und XVI vor; sollten wir annehmen, daß die Eroberungen Moab's sich oft wiederholt haben sollen! Denn wir hätten nun deren drei, die eine unter Mesha, die andere in den Prophezeiungen Isaia's, wenn diese sich nicht auf Mesha bezieht und endlich Jeremia's Prophezeiung Kap. 48. Freilich wird wohl K. 16 aus Jesaja's Prophezeiungen zu streichen sein, wenn es sich auf Mesha beziehen sollte, dafür aber werden wir ein Document eines ältern Propheten gewinnen. — Die Worte שלחו כר Is. XVI, 1 sind wohl eine Anspielung auf die Steierverweigerung von Mesha, welche in Abgaben von Lämmern bestand.

Fügen wir am Schlusse noch eine Conjectur hinzu. Unsere Inschrift hat den Namen Beth-Bamoth; sollte man etwa nicht Is. XV, 2 עלה בית במות ודבון לבכי lesen?

Ad. Neubauer.

Eine alte Tradition über die Anzahl der eigentlichen Gottesnamen.

Von

Dr. M. Rahmer, Magdeburg.

Maimonides, Hilchot Jeßode Thora VI, 2., giebt die Anzahl der heiligen Gottesnamen auf sieben an; er sagt daselbst: שבעה שמות הם, השם הנכתב יו"ד ה"א וי"ו ה"א והוא השם המפורש או הנכתב אדני, ואל, אלוה, ואלהים, ואלהי, ושדי, וצבאות[1]) Frägt man nach der talmudischen Quelle, welcher M. diese Angabe entnommen, so verweisen die „Schildträger" auf die Boraitha Schebuoth 35a und die Parallelstelle Tract. Sopherim c. IV. An diesen Stellen wird nämlich, nicht etwa vom dogmatischen, sondern vom rein halachischen Standpunkte aus darüber discutirt, welche Gottesnamen die eigentlichen sind, d. h. denen eine solche Heiligkeit innewohnt, daß sie, einmal niedergeschrieben, nicht ausgelöscht werden dürfen. Die Boraitha rechnet hierzu: כגון אל, אלהיך[2]), אלהים, אלהיכם, אהיה אשר אהיה, אלף דלת,

---

[1]) Diese Stelle ist, wie man auf den ersten Blick sieht, corrumpirt. Maim. spricht von sieben, zählt aber acht Gottesnamen auf. Die beiden ersten, weil durch או verbunden, für einen zu zählen, wäre gegen die Halacha, die den שם אדנות und שם הוי׳ stets gesondert aufführt; eine von Jos. Karo (z. St.) angeführte LA. läßt, um die Siebenzahl zu rechtfertigen, אלהי fort, und zwar mit gutem Grunde, da אלהי als stat. constr. von אלהים durch dieses schon repräsentirt ist; die venetianische Ausgabe (s. w. u.) hat weder אלהי noch אל, dafür aber אהיה, wahrt mithin auch die Siebenzahl. Im More I, 63 spricht Maim. auch von dem Gottesnamen אהיה.

[2]) Offenbar gehören אלהיך und אלהיכם nicht zu dieser Kategorie, denn von den mit Suffixen und Präfixen verbundenen Gottesnamen handelt erst die folgende Boraitha (ib. 35b) כל השמות לשם בין מלפניו ובין מלאחריו ה"ז נמחק וכו׳. Maimonid. hat (wie oben ersichtlich) hiefür אלוה und אלהי gelesen; wahrscheinlich waren die Namen in der Boraitha nicht ausgeschrieben, und Abschreiber oder Drucker haben sie beliebig ergänzt.

יוד הי, שדי, צבאות הרי אלו אין נמחקין: Die Parallelstelle im Tract. Sopherim dagegen lautet: אלו שמות שאין נמחקין הכותב אלף למד[1], אלף דלת, יוד הי, שדי, צבאות, אהיה אשר אהיה, ר' יוסי אומר צבאות חול: Sind dies die Quellen, aus denen Maim. geschöpft hat, so fragt man sich, wie kommt er zur Siebenzahl da die Boraitha neun, die Stelle in Soph. sechs (nach R. Joßé nur fünf), der jerusal. Talmud[2]) gar elf aufzählt? Gab es überhaupt eine bestimmte, tradirte Zahlenangabe für die Gottesnamen? Oder hat Maim. seine Siebenzahl sich erst aus der halachischen Discussion zusammengestellt?

Eine alte Tradition hierüber ist uns durch Hieronymus erhalten, der in einer besonderen Epistel, der 136sten, von den „zehn" Gottesnamen bei den Hebräern handelt. Er zählt sie folgendermaßen auf: אל, אלהים, אלוה, צבאות, עליון, אשר אהיה, אדני, יה, יהו'[3]), שדי. Er fügt demnach zu den in den jüd. Quellen angeführten noch יה und עליון hinzu. Von יה sagt übrigens auch Maim. (a. a. O. VI, 4), daß es zu den eigentlichen Gottesnamen gehöre שהוא שם בפני עצמו. Was jedoch עליון anlangt, so ist die Angabe des Hier. eine irrthümliche, anti-halachische; der jerusal. Talmud zählt diesen Namen ausdrücklich zu den göttlichen Beinamen, denen nicht jener Grad von Heiligkeit (daß man sie nicht auslöschen dürfe), beiwohne, אבל חנון ורחום וכ' וגדול ונורא ועליון וכ' הרי אילו חול. Soviel steht jedoch durch Hieron. fest, daß die Zehnzahl der Gottesnamen eine alte hebräische Tradition gewesen sein muß. Und in der That hat sich dieselbe auch in einer jüd. Quelle erhalten. In Aboth d'Rabbi Nathan c. 34 heißt es nämlich:

Auch das in unseren Talmudausgaben voranstehende כגון ist wohl ungenau, da die Aufzählung erschöpfend ist, wie der Schluß הרי אלו וכ' beweist.

[1]) In den von Kirchheim edirten 7 klein. jerus. Tractaten (מס' ספר תורה c. IV 1) steht für das obige א' ל' das ausgeschriebene אלהים.

[2]) Jerus. Megilla I, Halacha 11, fügt zu den in der bab. Boraitha aufgeführten noch אלהינו und אלהי hinzu.

[3]) Zum Tetragrammaton bemerkt er; Quidam non intelligentes propter elementorum similitudinem, cum in graecis libris repererint, pipi legere consueverunt. Das letztere Wort, das Löw in den „Forschungen" p. 158, unenträthselt läßt, ist nichts Anderes, als das griechische ΠΙΠΙ, was allerdings, von rechts nach links gelesen, eine gewisse äußere Buchstabenähnlichkeit mit dem Tetragramm hat.

עשרה שמות של שבח נקרא הקב"ה. In der Aufzählung jedoch variiren diese beiden Traditionen; an letztgenannter Stelle werden folgende zehn Namen aufgezählt: ואלו הן, שם אלף דלית, יוד הא, יה, אלהים, אלוה, אלהיכם, אלהיך, אהיה אשר אהיה, שדי, צבאות. (Der Schluß א"ר יוסי חלקנו על צבאות zeigt durch seine Fassung, daß wir es mit einer sehr alten Tradition zu thun haben).

Kehren wir zu Maimon. Siebenzahl zurück, so haben wir zunächst die Lesart festzustellen, und da scheint es uns, daß die von Jos. Karo angeführte venetian. Ausgabe die richtige, von Abraham di Boton (לחם משנה) bestätigte LA. hat, denn nachdem im Moreh I 63 über אהיה Gesagten, ist es unzweifelhaft, daß Maim. darin einen eigentlichen Gottesnamen erblickt. Hiernach wären die 7 eigentlichen Gottesnamen יהו', אדני, אלוה, אלהים, אהיה, שדי, צבאות. Daß er von den zehn in Aboth d'R. Nathan aufgeführten Gottesnamen die drei אלהיכם, אלהיך, יה nicht mitzählt, ist leicht zu erklären. Von יה sagt er selbst שזה השם מקצת שם המפורש הוא, und die beiden anderen sind ja nur Suffixformen von אלהים; aus demselben Grunde wie יה ist auch wohl אל fortgelassen, es ist als Theil von אלהים durch dieses repräsentirt. Freilich ließe sich das auch von אלוה sagen, und die durch Hier. erhaltene Tradition, (die יה, אל, אלוה mitzählt), ist darum (bis auf das bereits gerügte עליון) correcter.

Im Anschluß an das bisher Gesagte dürfte eine neue Erklärung des noch immer nicht genügend erklärten שם המפורש hier wohl am Platze sein. Die jüngst (in dieser Monatsschrift 1869, p. 545) von Hrn. Rabb. Oppenheim gegebene ist geistreich, und auf den ersten Blick blendend, aber bei näherer Prüfung unhaltbar, theils aus sprachlichen, theils aus sachlichen Gründen. Die sprachlichen Anomalien hat Cassel (im Februarheft dieser Monatsschrift p. 73) bereits hervorgehoben, sachlich ist noch zu bemerken, daß — die chaldäische Bedeutung von פרש „einstechen, einschneiden" = חרש, חרת, חרט zugegeben [1]) — שם המפורש doch

---

[1]) Es ist überhaupt charakteristisch, daß die Verba des „Erklärens, genauen Bestimmens" im Hebräischen von den Wurzeln, die „Stechen, Graben, Schneiden" bezeichnen, abgeleitet sind. Man denke — außer פרש — an באר v. בָּאֵר, נקב v. נָבָ

dann nur der „eingegrabene oder eingestochene Gottesname“ bedeuten kann, welche Bezeichnung aber gerade für den, auf dem Stirnblech befindlichen Gottesnamen, durchaus nicht paßt, da dieses die Worte קדש לה׳ nicht eingegraben, sondern Haut-Relief enthielt, cfr. Maim. Kle ha-Mikdasch IX, 2 (Rabad z. St.) und Gittin 20a (מכה כדפום צורת והאותיות בולטות בפניו האותיות עד שבולטות מלפניו[1]). Herr O. hat diesen Widerspruch gefühlt, und übersetzt darum „ausgeprägter Gottesname“, was aber der von ihm selbst gegebenen etymologischen Bedeutung von פרש nicht mehr entspricht. Sonach findet das **lucus a non lucendo**, womit Hr. O. den Stab über die bisherigen Erklärungen des שם המפורש (der „ausgesprochene“ Name, der — außer im Tempel — nicht ausgesprochen werden durfte) bricht, seine volle Anwendung auch auf den Oppenheim'schen Erklärungsversuch, („der eingegrabene Name“, der nicht eingegraben, sondern hervorragend war). — Der nachfolgende Erklärungsversuch, dem der Vorzug der Einfachheit nicht abzusprechen ist, dürfte darum plausibler sein.

Unter allen (seien es sieben oder zehn) oben aufgeführten eigentlichen Gottesnamen ist das Tetragrammaton nicht allein der charakteristisch jüdische, dem alten Testamente eigenthümliche, das eigentliche Wesen Gottes bezeichnendste, — so zu sagen der „Eigenname Gottes“ — sondern er ist auch der einzige in der Bibel selbst erklärte, er tritt gewissermaßen von Anfang an etymologisch erklärt auf. Ich meine jene bezeichnende, inhaltsschwere Gotteserklärung Exod. 3, 15, wo auf die Frage Mose's מה שמו מה אומר אלידם, ihm (nach dem offenbarten אהיה אשר אהיה) die Gottesantwort zu Theil wird כה תאמר לבני ישראל יהו׳ וכ׳ זה שמי לעולם וכ׳. Von dieser, dem Mose gewordenen göttlichen

---

[1]) Das כתב מפרש in den Targumim kann schon aus diesem Grunde nicht — wie Hr. O. beweisen will — „eingegrabene Schrift“ bedeuten, weil das gegen die Halacha wäre; überdies hat Herr Nathanson von hier, der in einem längeren Aufsatze, — dessen Abdruck durch den Cassel'schen überflüssig geworden — ebenfalls O.'s Ansicht zu widerlegen suchte, mich auf die Raschistelle zu Exod. 28, 11 aufmerksam gemacht: פתוחי חותם, כתרגומו כתב מפרש כגלף דעוקא וכו׳ כתב ניכר וספורש, woraus ersichtlich, daß Raschi ebenfalls das כתב מפרש im Sinne von „deutlicher Schrift“ verstanden hat. Man vgl. hierzu Jarg. jeruschi. Genes. 30, 22: כתבא מפרש.

Erklärung hat dieser Name die Bezeichnung שם המפורש „der (in der h. Sch.) erklärte Gottesname" (שם המפורש בתורה), erhalten. Gott selbst erklärt sich auch für diesen sein Wesen am meisten erklärenden Namen mit den Worten: „das ist mein Name ewiglich", so auch Jes. 42, 8 אני ה' הוא שמי „Ich Jeh. das ist mein Name", wozu Raschi richtig bemerkt הוא מפורש בל' ארנות „erklärt als der Allmächtige" [1]). Hiervon hat man dann das Zeitwort פרש „den שם המפורש aussprechen" gebildet, das in diesem Sinne aber meist nur bei Gotteslästerung gebraucht wird: (Synhedrin 7, 5 עד שיפרש, Onkelos zu Leviticus 24, 11, und ibid. v. 16, ופריש [2]).

Lilith, Königin von Smargad.

Die chaldäische Version zu Hiob übersetzt שבא (1, 15) mit den Worten לילית מלכת ומרגד. Offenbar braucht diese Erklärung auf der des R. Nathan im Babli (Baba Bathra 16 b), welcher, das Femininum von ותפל urgirend, שבא mit Königin [3]) von Saba erklärt. Nur fragt es sich, wer ist Lilith, die Königin von Smargad, und warum konnte sie mit der bekannten

---

[1]) Das Prägnante dieser Prophetenstelle wird von Ibn Esra z. St. recht gut hervorgehoben: אני ה' הוא שמי, הנכבד כי אין במקרא שם עצם לבדו רק זה לבדו וזה הוא כבודו.

[2]) Das Targ. Jonath. paraphrasirt in diesem Sinne יח פריש ותריף; das Targ. jerusch. setzt kurzweg יח שמא רבא ויקירא דמתפרש מפרשא. — Das מפורש יוצא מפי כהן הגדול im Mussaph-Gebete des Versöhnungstages ist keine correcte Ausdrucksweise, die Mischna (Joma VI, 2) hat das Richtige שם המפורש שהוא יוצא וכ'.

[3]) In unseren Talmudausgaben steht zwar מלכות, doch hat Jalkut מלכת, und die erstere Lesung ist wahrscheinlich nach dem etwas weiter folgenden Ausspruch des R. Jonathan entstanden, welcher die Existenz jener Königin leugnend, auch das מלכת der Bibel als מלכות gelesen haben will.

Königin von Saba identificirt werden? Eine Seite der Frage, nämlich des „Smargad" glaubt Levy im chald. Lexicon (s. v. וסמרגד) dahin zu beantworten, daß שבא mit שבו verwechselt wurde, welcher Edelstein in Exodus 28, 19 mit Smaragd wiedergegeben wird. Doch abgesehen davon, daß damit der Name Lilith nicht erklärt wird, bleibt auch das unaufgehellt, wie man überhaupt dazu kam, ein Land nach einem Edelstein zu nennen, diesem Lande eine Königin Lilith zu geben und dann beide nach dem glücklichen Arabien zu versetzen. In folgenden Zeilen soll dies nun aufgeklärt werden.

Im babylonischen Talmud erscheint Lilith als weiblicher Dämon und zwar als Mutter des Uhriman (הורמן בר לילית Baba Bathra 73a, vgl. Synhedrin 39 a), und als Repräsentantin alles Bösen (Sabbath 151 b). Schon das erste Beispiel beweist, daß dieser Dämon dem persischen Sagenkreise entnommen ist, in welchem sie eine hervorragende Stellung einnimmt; wobei natürlich unbestritten ist, daß der biblische Name (Jesaias 34, 14) ihm erst bei der jüdischen Entlehnung gegeben wurde. Nun kennt die persische Mythologie wirklich weibliche böse Geister, die von ihrer geflügelten Gestalt Pari oder Peri genannt wurden [1]) und die bei Firdûsi noch in Gemeinschaft wilder Thiere erwähnt sind [2]), ähnlich wie die biblische Lilith [3]). Daß die Lilith des Talmud in der That zu diesen Peri's gehörte, ist aus einer Stelle ersichtlich, wo sie als eine mit Flügeln versehene Mißgestalt gedacht wird (Nidda 24 b). Damit stimmt denn auch, daß Lilith andererseits als schönes Weib erscheint, so wie die Pari's in der späteren Sagenentwickelung als höchst schöne und wohlthätige Luftgestalten geschildert werden [4]). — Nun wohnen diese Pari's der Perser in drei Städten des Dämonenlandes, deren eine die Juwelenstadt (gher ûbâd) heißt. Liegt es nun nicht nahe, daß wir unter unseren Smargad eben diese Juwelen-

---

[1]) Par persisch: Flügel s. Vullers Lexicon II, S. 353.

[2]) Schâhnâme ed. Mohl cap. I v. 63.

[3]) Auch die syrischen Lexicographen Bar Bahlûl und Bar 'Ali erklären Lilith als einen Dämon in Gestalt eines Weibes; s. Gesenius' Comm. zu Jes. 34, 14.

[4]) Rosenzweig, Jussuf und Zuleicha S. 194, Anm. 14.

stadt zu denken haben, als deren Königin die Lilith erscheint? — Daß diese Letzteren im Volksglauben der damaligen Juden wirklich für die Königin der weiblichen Dämonen galt, geht aus einer Beschwörung hervor, welche von Layard unter den Ruinen Babylons als Inschrift eines Topfes gefunden wurde, und die Prof. Levy als jüdisch und im 7. Jahrhundert abgefaßt erklärt [1]). Daselbst wird nämlich neben dem „König der Schedim, der Dêven" die „Herrschaft der Lilith" genannt, die also unter den weiblichen Dämonen denselben Rang einnimmt, wie Aschmodai unter den männlichen.

Wie nunmehr Lilith, die Königin von Smargad, mit der Königin von Saba identificirt werden konnte, erklärt sich aus Beider ähnlichem Verhältnisse zum König Salomo. Als allmächtiger Beherrscher der Geister kennt denselben mit dem ganzen Morgenlande auch die jüdische Sage. Ja, die erwähnte Inschrift bezeichnet ihn ausdrücklich als Gebieter der beiden Geisterfürsten, also auch der Lilith. In eine unterwürfige Beziehung zu Salomo wird aber auch Bilkis, die sabäische Fürstin gebracht [2]); so daß die Verschmelzung Beider in eine Person sehr leicht zu begreifen ist. Nehmen wir noch hinzu, daß ein an שבא anklingendes Wort wirklich als Edelstein bekannt war, daß man also Grund hatte, die Juwelenstadt des Dämonenlandes mit dem „Smaragdland" für Eines zu halten [3]), so erklärt sich diese Verschmelzung noch besser. — Daß eine solche auch in der mohammedanischen Sage Statt gefunden hat, läßt sich aus dem Umstande ersehen, daß als Mutter der Bilkis, deren Vater ein arabischer Fürst war, eine Peri genannt wird [4]).

Wilhelm Bacher.

---

[1]) S. Zeitschrift der Deutsch-Morgenländ. Gesellsch. Bd. IX, S. 465 ff.

[2]) Siehe besonders Korân, Sure 27, v. 32 und Targum Scheni zu Esther am Anfang.

[3]) Der Targumist zu Hiob übersetzt auch weiter 6, 9 שבא mit זמרגד.

[4]) Siehe Rosenzweig Jussuf und Zuleicha a. a. O.

Recenſionen.

Zur Geſchichte der Syphilis. Die älteſten ſpaniſchen Quellen über dieſe Krankheit, und das Gedicht des Francesco Lopez de Villalobos vom Jahre 1498 zum erſten Mal in deutſche Verſe übertragen von **Dr.** Raphael Finckenſtein, Priv.-Doc. an der königl. Univ. zu Breslau. — Breslau 1870. Morgenſtern.

(Schluß.)

Dieſer Gegenſtand, vom Vrf. bloß in einem Anhang erörtert, iſt der für dieſe Blätter wichtigſte Theil ſeines Buches. Den Hauptinhalt desſelben bilden biographiſche und bibliographiſche Abhandlungen über 20 Aerzte, welche Schriften über die Luſtſeuche hinterlaſſen haben, und recht anſprechende Charakteriſtiken der von demſelben angerathenen Curirmethoden. Dieſer Theil des Werkchens erregt ein eignes Intereſſe durch die Vergleiche mit der modernen Art der Behandlung dieſer Krankheit und dürfte auch für den Fachmann belehrend ſein. Natürlich ſind unter dieſen 20 Aerzten auch 2 Juden zu nennen, welche nicht Unbedeutendes in ihrem Fache geleiſtet haben. Der eine, Zacutus Luſitanus, wie der Vrf. aus Carmoly [1]) hätte hinzufügen können, ein Enkel des berühmten Abraham Zacuto, geb. 1575 zu Liſſabon, ſtudirte in Salamanca und Coimbra, wo er als 18jähriger Jüngling promovirte. Seine Werke erſchienen alle in Amſterdam, wohin er ſich im Alter von 50 Jahren begeben hatte, um zum Glauben ſeiner Väter zurückzukehren. — Der andere, Amatus Luſitanus aus Caſtel Branco, daher als Convertit Johann Rodrigo de Caſtel Branco ſich nennend, kehrte ebenfalls in hohem Alter zum Judenthum zurück und mußte deshalb aus Italien nach Salonichi flüchten. Er hatte mit 18 Jahren ſeine chirurgiſche Praxis in Salamanca begonnen, wo er auch ſtudirte und promovirte, hierauf die berühmteſten Schulen von Frankreich, Belgien und Italien beſucht und vor ſeiner Flucht einen öffentlichen Lehrſtuhl in Ferrara inne.

β.

[1]) Histoire des médecins juifs p. 187 sqq.

Analekten.

Le roi des Juifs, von Hippolyte Rodrigues. Man muß gestehen, die Franzosen haben einen ganz eigenen, feinen Takt für Büchertitel. Die drastisch gewählten Titel wirken wie halbverhüllende Schleier; sie reizen, hinter das noch verhüllte Geheimniß zu kommen. Für den Inhalt der Schrift des Herrn Rodrigues konnte kein besserer Titel gefunden werden. „Der König der Juden"! Man ahnt wohl, daß der Religionsstifter von Nazaret darunter verstanden sein könnte, aber man ist doch seiner Sache nicht gewiß, und so verschlingt der Leser ein Blatt nach dem andern, um den Sinn zu erfahren, und ehe er sich's versieht, hat er sich darin vertieft. Denn Herr Rodrigues versteht es ganz vorzüglich, mit seinem zugleich pointirten und doch einfachen Styl, eine feine durchsichtige Hülle für die Gedanken, den Leser zu fesseln und immer weiter zu locken. Solche Bücher, wie Herr Rodrigues über das Verhältniß des Urchristenthums zum Judenthume und die Stellung des Letzteren zur modernen Gesellschaft mehrere verfaßt hat, lassen sich nicht recensiren. Sie mögen vom Gesichtspunkte der Kritik, wie sie in Deutschland geübt wird, viele Fehler haben, sind aber doch in ihrem Genre vollendet zu nennen. Es scheint Hrn. Rodrigues gar nicht darum zu thun zu sein, retrospective Geschichte zu schreiben, sondern durch die eigenthümliche Beleuchtung der Geschichte auf die Gegenwart zu wirken, seine Landsleute aus dem intellectuellen Schlummer in Betreff der Religion zu wecken, und besonders seine Religions- und Stammgenossen, welche sich auch entwöhnt haben, über Religion nachzudenken, aufzurütteln, Stellung zu nehmen inmitten des Auflösungsprozesses, dem der Katholicismus trotz des Concils entgegengeht.

Man braucht nur die Capitelüberschriften der ersten Partie durchzugehen, um zu erkennen, daß diese Schrift des Interessanten viel enthält. I. Von der Urkirche, dem Juden-Christenthum. II. Vom Reiche Gottes, Bedeutung der Wörter: „messianische Zeit, Himmelreich". III. König der Juden, Bedeutung dieser Bezeichnung zur Zeit Jesu. IV. Von den drei Millionen Juden, die zur Zeit von Jesu Einzug in Jerusalem daselbst anwesend gewesen sein sollen. V. Von Hillel, seiner Lehre und

Uebereinstimmung derselben mit der Lehre Jesu. VI.—X. Von Pilatus, Caiphas, dem Jahrhundert der Ausgleichung, von der messianischen Unabhängigkeit Israels, von dem politischen Messianismus Jesu.

Wir müssen uns versagen, Auszüge aus diesem anziehenden Buche zu geben. Aber der Ausgangspunkt soll angedeutet werden, weil er zum Verständniß des Christenthums in den ersten zwei Jahrhunderten und seiner Beziehung zum Judenthum beiträgt.

„Drei entgegengesetzte Lehren, drei mit einander rivalisirende Doctrinen stehen in den Evangelien neben einander . . . Die eine Lehre ist die, welche vom Judenchristenthum, von den unmittelbaren Jüngern bekannt worden ist, die vom Judenthum, dem pharisäischen Judenthume, nicht abwich. Das ist der Ursprung.

Die Pauliniſten, die sich der Bekehrung der Heiden widmeten, waren genöthigt, mit den Ideen, Bräuchen und Vorurtheilen Derer, an die sie sich wendeten, zu paktisiren, ihre Sprache zu reden, um sich ihnen verständlich zu machen. Die Johanniſten, genöthigt, sich mit den Gnostikern zu versöhnen, mußten ebenfalls mit den Ideen, Bräuchen und Vorurtheilen Derer, an die sie sich wendeten, paktisiren und ihre Sprache reden". Das sind die drei Strömungen, welche in der Geschichte des Urchristenthums und in den Schriften der Evangelien und Episteln wahrgenommen werden, obwohl sie sich mit einander so vermischen, daß man sie für eine einzige gehalten hat. Die deutsche oder die Tübinger Schule hat bisher nur zwei antagonistische Elemente in den neutestamentlichen Schriften gefunden. Mit Recht betont Hr. Rodrigues, daß neben dem gesetzesstrengen Judenchristenthum und dem gesetzesfeindlichen Paulinismus noch ein drittes Element wirksam war und auf die Evangelien oder Legendenbildung influirt hat — das gnostische Element, im Johannesevangelium vertreten. — Beachtenswerth ist das Capitel über Hillel, worin der Verf. mit historischen und psychologischen Argumenten beweist, daß Jesus geradezu ein Jünger Hillels war. — Die zweite Partie beschäftigt sich mit den Prologomena zum Prozeß Jesu, gegen die Manches einzuwenden wäre, was aber zu weitläufig werden dürfte.

Abhandlungen.

Beleuchtung einiger Stellen in Exodus 3, 1—15, 22.

(Schluß.)

Auch in dem zweiten Abschnitte sind mehrere Züge, die auf Beleuchtung warten. Auch hier tritt das betrachtende Subjekt oft, ja noch öfter, als in dem ersten Abschnitte, in den Vordergrund, freilich nur für einen Augenblick und in der bekannten Weise. Doch es liegt nicht im Wege, diese Züge blos zu legen, insofern das richtige Verständniß der bewußten schwierigen Stellen dies nicht erheischt. Wir können uns daher in der übersichtlichen Darstellung der Hauptmomente dieses Abschnittes kurz fassen. Denn im Großen und Ganzen ist derselbe durchsichtig genug gezeichnet. Die Darstellung des Befreiungskampfes legt besonders Gewicht auf die Wandlung, die das persönliche Verhältniß zwischen dem Bruderpaare und Pharao während dieser Zeit gemacht hat. Nach dem Hauptobjekte, der Mittheilung der neun Plagen, wird den Phasen, die Pharao's Meinung von den Gottesgesandten durchgemacht und die dessen Auftreten und Benehmen denselben gegenüber so sehr bestimmten, die meiste Aufmerksamkeit zugewendet. Im Ganzen läßt sich eine dreifache Sinnesänderung wahrnehmen. Mit einem Gefühle von Neugierde und Geringschätzung empfängt Pharao anfänglich das Bruderpaar, über dessen Zumuthung er früher so außer

sich war, daß er nicht einmal an eine Bestrafung dieser Kühnheit dachte. Er möchte jetzt einmal sehen, wie die Gottesgesandten diese ihre Eigenschaft bewähren wollen. Die von ihnen vollbrachten Wunder und das Eintreffen der ersten Plage konnten ihn nur überzeugen, daß er es mit Männern zu thun habe, die, vom Nationalgefühl gedrängt, ihre Fertigkeit und das zufällige Eintreffen einer Naturerscheinung zur Erreichung ihres Zieles ausbeuten möchten. Nach dem Eintreffen der zweiten Plage wird er jedoch ernster; er läßt sich auf Unterhandlungen ein. Es zeigt sich aber bald, daß dies nicht sein voller Ernst war. Denn als er sich nothgedrungen herbeiließ, die Forderung etwas näher kennen zu lernen, fand er schon den ersten Punkt derselben so überspannt, daß er, über eine solche Unverschämtheit aufgebracht, die Unterhandlungen nicht in der sanftesten Weise abbrach. Neue harte Schläge veranlassen ihn, dieselben wieder aufzunehmen. Doch ein abermaliges näheres Präcisiren der einzelnen Punkte überzeugt ihn, daß jedes Uebereinkommen unmöglich sei. Ohne Gemüthsaufwallung, ruhig aber fest, kündigt er Mose das völlige Scheitern der Unterhandlungen an, indem er demselben unter Todesstrafe verbietet, je vor ihm zu erscheinen.

Dieses Ereigniß bildet den Endpunkt des zweiten Abschnittes, in welchem die einzelnen Punkte des Befreiungskampfes, insofern Mose und Ahron denselben führten, entwickelt sind. Dasselbe Ereigniß bereitet aber der Darstellung ungemeine Schwierigkeiten. Die zehnte Plage gehörte ihrem Wesen nach dem dritten Abschnitte, der Befreiungsperiode, an. Die Verkündung ihres Eintreffens, die auch diesmal, wie dies bei den früheren Plagen der Fall war, stattfinden muß, gehört daher, wie sämmtliche andere Vorbereitungen auf den großen Augenblick der Befreiung (12, 1—29), in den dritten Abschnitt. Aber das eben erwähnte Auftreten Pharao's, das ein nochmaliges Erscheinen Mose's in dessen Gegenwart unmöglich machte, hatte die nothwendige Folge, daß Mose schon jetzt das Eintreffen der letzten Plage verkündet.

Hierdurch wird ein wesentliches Moment des dritten in diesen Abschnitt hineingezogen. Es ist dies also eine Abnormität, die indeß nicht so gleich und so stark in die Augen fällt. Eine andere, größere Schwierigkeit ist Folgendes. Bis jetzt ging dem Eintreffen jeder Plage eine mittelbare oder unmittelbare Verkündung derselben voran. In der Berichterstattung fand dieselbe jedesmal ihren Platz in der Zeit zwischen den Plagen, respectiv nach den geführten Unterhandlungen in Folge der je eingetroffenen Plage. Auch diese Reihefolge wird hier durch das eigenthümliche Ende der letzten Unterhandlung unmöglich gemacht. Die Berichterstattung sieht sich genöthigt, die Verkündung der gedachten Plage gleichsam stattfinden zu lassen, noch ehe der göttliche Auftrag hierzu ertheilt ist. Dies ist eine Abnormität, die zu sehr auffällt, als daß die Berichterstattung hätte darüber mit Stillschweigen hinweggehen dürfen. Die nothwendige Erklärung dieser Erscheinung giebt 11, 1. In der ihr eigenthümlichen Weise erinnert die Berichterstattung, daß nun der Zeitpunkt eingetroffen sei, in welchem jene uns von früher bekannten Offenbarungen sich realisiren sollen. Sie benutzt aber zu gleicher Zeit die Gelegenheit, um andere, ebenfalls nothwendige Erklärungen zu geben. Wir haben so eben gesehen, welchen tödtlichen Haß das Auftreten Mose's in Pharao hervorgerufen hat. Sollte nicht dieselbe Ursache dieselbe Wirkung beim ganzen egyptischen Volke gehabt haben? Sollten die Egypter nicht von demselben Hasse gegen Mose, ja gegen ganz Israel erfüllt gewesen sein? Und wenn dieses wirklich der Fall war, wie würde dann hiermit die große Gunst zu reimen sein, die später beim Auszuge die bittern Feinde Israel bewiesen haben sollen? Vers 2 erinnert an die, hinsichtlich dieser Gunst, gegebene göttliche Versicherung, um dann in V. 3 unseren Voraussetzungen eines feindlichen Verhältnisses zu begegnen. „Das Verhältniß der

Egypter zu Israel war ein ganz anderes, als das Pharao's zu Mose; freilich war dies eine göttliche Fügung. Ja, selbst Mose, der von Pharao so gehässig behandelt wurde, stand in großem Ansehen in ganz Egypten, und, was noch mehr sagen will, selbst Pharao's Umgebung achtete ihn sehr hoch" [1]). Auf diese Erläuterung läßt die Berichterstattung die eigentliche Erwiderung Mose's auf Pharao's herausforderndes Benehmen folgen. Eigentliche Erwiderung; denn V. 29 enthält nur eine Umschreibung der wirklichen, erst nun folgenden Erwiderung, und zwar eine Umschreibung desjenigen Theiles, der keiner weiteren Erläuterung bedarf, und der so kräftig den geführten Hieb parirt. Die eigentliche Erwiderung aber knüpft nicht an die Beleidigung, sondern, wie bei der Verkündung der früheren Plagen, an die hartnäckige Weigerung an, und kommt erst indirekt auf das stolze Benehmen zurück. Durch die Loslösung und Umschreibung dieses letzten Punktes in 10, 29 ist einem zweifachen Mißton in der Darstellung vorgebeugt. Die Erwiderung kann nun, unbeschadet des Zusammenhanges, so weit hinausgeschoben werden, ohne daß der Leser die unangenehme Empfindung auch nur einen Augenblick zu haben braucht, die das Vermissen eines der Beleidigung entsprechenden thatkräftigen Schrittes von Seiten Mose's in ihm nothwendig erregt haben würde.

Wie wir gesehen haben, hat die Berichterstattung mit der Mittheilung des letzt erwähnten Faktums einen Schritt über die Grenze des dritten Abschnittes gethan. Derselbe war zwar unumgänglich nöthig; aber dies verhindert nicht, daß dadurch der Grenzstein verschoben wurde. Es ist daher ganz natürlich, daß

---

[1]) Auch Nachmanides hat die Tendenz von 11, 3 im Allgemeinen entdeckt.

die Berichterstattung, ehe sie zur Auseinandersetzung der Ereignisse des dritten Abschnittes schreitet, einen Rückblick auf den zweiten Abschnitt wirft. Vers 9 und 10 geben den Eindruck dieses Rückblickes wieder. „Der von Mose und Ahron so hartnäckig geführte Krieg hat zwar keine günstige Resultate in seinem Gefolge; doch dies war göttliche Bestimmung; die Erfolglosigkeit war ja vorher verkündet. Kein Wunder daher, daß, trotzdem Mose und Ahron muthig, gewissenhaft und pünktlich den göttlichen Auftrag ausgeführt haben, man am Ende des Abschnittes noch keinen Schritt weiter gekommen ist".

Der Darstellungston des dritten Abschnittes ist ein ganz merkwürdiger. Die Vorkehrungen und Vorbereitungen auf jene denkwürdige Nacht und die großartigen, wenn auch wenigen Ereignisse des Befreiungsmomentes bilden das Objekt dieses Abschnittes. Man sollte daher erwarten, daß die Darstellung so manche freudige Scene, an denen es doch im Augenblicke der Befreiung aus dem hundertjährigen Drucke nicht fehlen konnte, mit Wärme und Lebhaftigkeit schildern werde. Man sollte glauben, daß ein solcher Zeitpunkt am meisten für das kräftige Hervortreten des berichtenden und betrachtenden Subjektes geeignet wäre. Eine in ihrem Ehrgefühle tiefgekränkte, empörte Nation, die so lange zusehen mußte, wie ihre Menschenrechte mit Füßen getreten wurden, ohne auch nur eine Aeußerung des Unwillens wagen zu dürfen, erblickt auf einmal ihren Tyrannen gedemüthigt, gebeugt und niedergeworfen, sie um die Gunst flehen, doch schleunigst von der ihr so lange vorenthaltenen Freiheit Gebrauch zu machen. Giebt es für einen nationalen Geschichtschreiber ein erhebenderes Moment? Sollte er dann nicht schon unbewußt seinen freudigen Empfindungen einen entsprechenden Ausdruck leihen? Keine Spur von all diesem ist in der Darstellung zu entdecken! Es herrscht vielmehr in derselben von Anfang bis

Ende eine ernste, ja mitunter düstere Stimmung. Dies ist kein Zufall, geschieht nicht ohne Absicht. Wir haben schon mehrmals die Gelegenheit gehabt, zu bemerken, wie die Darstellung in unserer Partie bestrebt ist, dem Leser den Schauplatz so viel als möglich zu vergegenwärtigen und so ihn gleichsam an den Ereignissen mit Theil nehmen zu lassen. Die Haltung der Darstellung entspricht daher der jedesmaligen wirklichen augenblicklichen Situation. Dies geschieht auch hier. Die Befreiungsstunde selbst, wie die ihr unmittelbar vorhergehenden Momente waren in der That nicht geeignet, eine freudige Stimmung aufkommen zu lassen. Die Umstände waren der Art, daß sie das Bewußtsein der Erlangung der Freiheit in den Hintergrund drängten. Der Todesengel, der für Israel die Freiheit erzwingen sollte, würde auch ihrer nicht schonen, wenn sie sich auf die öffentliche Straße wagen sollten. In Angst und Bangigkeit verlebte man die der Befreiung vorhergehenden Stunden. Und die Befreiungsaugenblicke selbst waren mehr einer Verbannung als einer Befreiung ähnlich. Den Genuß des Freiheitsbewußtseins konnten sie erst dann haben, als sie den egyptischen Boden verlassen hatten. Und diese Gemüthsstimmung findet ihren Ausdruck in der Darstellung. Sie strebt, diesen Zweck in der uns bereits bekannten Weise, durch die Auswahl des Stoffes und Gruppirung der Fakta zu erreichen.

In der ersten Hälfte des Abschnittes, die die Anordnung der betreffenden Vorkehrungen und Vorbereitungen auf die Befreiungsstunde enthält, ist der Ton feierlich, ernst und abgemessen. Abgemessen; denn ein integrirender Theil dieser Anordnung wird gewaltsam aus dem Verbande gerissen, um erst dann mitgetheilt zu werden, nachdem die Darstellung die Berichte über die Befreiungsstunden längst entwickelt hat. 12, 43—51 hat seinen natürlichen Platz nach 12, 11. In ihrem Streben, die augenblickliche Stimmung so viel als möglich auszudrücken, läßt die Darstellung die historische Reihenfolge außer Acht und scheidet

die Theile aus, die nichtn othwendig zur Beleuchtung der Situation erwähnt werden müssen [1]). Die zweite Hälfte, in welcher die Ereigniſſe der Befreiung ſelbſt beſchrieben werden, iſt ſo kurz, verräth ſolche Unruhe und Zerſtreuung, daß man glauben ſollte, die betreffenden Notizen ſeien noch in jener Nacht, unter der herrſchenden Verwirrung und Aufregung in Folge des heftigen Drängens der unglücklichen Egypter, entworfen worden. An zwei gleichzeitig wichtige Ereigniſſe, wie der bewaffnete Auszug und das Mitführen der Gebeine Joſeph's ſind, wird augenblicklich nicht gedacht. Ja, der Auszug ſelbſt wird nicht erwähnt. Anſtatt deſſen wird die unvollkommene Reiſeausrüſtung beſchrieben, doch nur mit der augenſcheinlichen Abſicht, die herrſchende Verwirrung durch dieſes charakteriſtiſche Moment ſchärfer hervortreten zu laſſen. Merkwürdig, weil zu ſehr gegen die Situation abſtechend, iſt es, daß der Berichterſtatter, trotz dieſer Unruhe, die ihn auch nicht eher verläßt, als bis das befreite Volk die Grenze überſchritten hat, ſich die Zeit nimmt, mit relativer Ausführlichkeit ein früheres Faktum, die Bethätigung der egyptiſchen Gunſt, hier und in einem ſolchen Augenblicke zu verzeichnen. Ausführlichkeit; denn von den acht Verſen, die die zweite Hälfte, inſofern es die Ereigniſſe der Befreiungsſtunde betrifft, bilden, beſchreiben zwei dieſes Ereigniß. Die Ruhe, Beſinnung und Sammlung kehren auch beim Berichterſtatter, wie beim Volke, in dem Augenblicke zurück, in welchem es ſeinen Fuß auf neutralen Boden ſetzt. Die Rückkehr der normalen Zuſtände bezeichnet der Bericht über die körperliche Verſorgung, dieſen erſten Akt, den Iſrael nach der Befreiung that. In demſelben Momente wird auch der hiſtoriſche Faden fallen gelaſſen, um das betrachtende Subjekt in die Lage zu verſetzen, einen Rückblick auf das große Gemälde zu

[1]) V. 15—20 bilden, wie nicht zu leugnen iſt, einen ſcharfen Contraſt in unſerm Abſchnitte; doch über Veranlaſſung und Bedeutung dieſer Erſcheinung an einem andern Orte.

werfen, das nun die Vergangenheit darbietet. Doch die freudige Aufregung ist zu groß; das Gefühl drängt die Verstandesthätigkeit zurück und macht sich in poetischen Ergüssen Luft 12, 40—43. „Lange, sehr lange dauerten die Leiden Israels, doch der Tag der Befreiung ist angebrochen. Und welche Befreiung? Als Heerschaaren des Ewigen zog Israel aus Egypten. Lange hat sich der Ewige nach der Nacht gesehnt, in welcher er es herausführte aus dem Lande Egypten; aber lange auch, für ewige Zeiten, wird diese Nacht bei Israel im Andenken bleiben" [1]).

Nach diesem Erguſſe ist die Berichterstattung im Begriffe, den historischen Faden wieder aufzunehmen. Das erste, was sie zu berichten findet, ist eine Offenbarung, die noch an demselben Tage Mose zu Theil wurde und deren Inhalt in inniger Beziehung zu der Erlösung steht, 13, 1—17. Doch der Berichterstatter erinnert sich jetzt, daß er noch einige Punkte aus dem dritten Abschnitte, deren Hinausschiebung die eigenthümlichen Umstände veranlaßt hatten, nachträglich zu verzeichnen habe. Wie man sich noch erinnern wird, waren es deren drei, zwei kurze historische Fakta und eine längere Offenbarung, oder richtiger, ein größerer Bestandtheil der Offenbarung, die den Anfang des dritten Abschnittes bildet. Die letzte hat aus doppeltem Grunde auf Priorität der Mittheilung Anspruch; sie ist der Zeit nach die erste unter den drei und, was entscheidend ist, gehört, wegen ihres gesetzlichen Inhaltes, unter die Kategorie der eben erwähnten ersten Offenbarung nach dem Auszuge. Da nun die

[1]) Nachmanides, der allein den richtigen Sinn des letzten Satztheiles von V. 42 ermittelt hat, sucht in 41 und 42 eine Bezugnahme auf Genesis 15, 13. Wir machen diese Ansicht zu der unsrigen, insofern die Bezugnahme in der Zahlangabe liegen möchte, können aber unmöglich zugeben, daß mit derselben die Bedeutung der betreffenden Verse erschöpft sei.

zwei kurzen Fakta kein besonderes Kapitel bilden können, so müssen sie, um nicht durch ihre Isolirung eine störende Unterbrechung zu veranlassen, unter folgenden Ereignissen einen so viel als möglich passenden Platz suchen. Aber unmöglich konnte der Raum zwischen dem poetischen Erguße und der Mittheilung der Offenbarung am Tage nach dem Auszuge als ein solcher erscheinen. Sie mußten daher für den Zeitpunkt aufbewahrt bleiben, in welchem die Berichterstattung zu der Darstellung der rein historischen Fakta zurückkehrt. Und so kam die aus der ersten Hälfte des dritten Abschnittes ausgelassene Offenbarung zuerst an die Reihe. Die zwei Offenbarungen bilden nun, was ihren Charakter betrifft, eine gleichartige Gruppe. Da sie aber der Zeit nach verschiedenen Perioden angehören, so hat die Darstellung, um dem leicht möglichen Irrthume hinsichtlich dieses Punktes vorzubeugen, den Zeitpunkt der ersten Offenbarung durch eine entsprechende Einfassung kenntlich gemacht. So erinnert die an der Spitze dieser, wie der, den dritten Abschnitt eröffnenden Offenbarung nachdrücklich betonte Angabe, daß dieselben beiden Brüdern, Mose und Ahron, zugleich zu Theil geworden sein, an die Zusammengehörigkeit derselben. Noch ausdrücklicher aber wird dem gedachten Irrthume begegnet, indem die zwei Schlußverse der zwei Hälften des dritten Abschnittes zwischen die zwei Offenbarungen eingefügt wurden. Denn, wie man deutlich sieht, sind die Verse 28 und 41 fast wörtlich in 50 und 51 wiederholt.

Der zweite Bestandtheil der eben erwähnten Gruppe bildet, wie der Tag, an welchem dessen Inhalt als göttliche Offenbarung mitgetheilt wurde, einen Ruhe- oder Uebergangspunkt

zwischen dem dritten und vierten Abschnitte. Mit dessen Erledigung steht die Darstellung an der Schwelle des dritten Abschnittes, dessen Anfangspunkt der Aufbruch von Sukkoth (13, 20) bildet. Sie darf aber denselben nicht betreten, ohne vorher die oben erwähnten zwei aufbewahrten Berichte aus dem dritten Abschnitte mitgetheilt zu haben. Denn dieselben dürfen, wegen ihrer Wichtigkeit, nicht übergangen werden. Die Wichtigkeit des bewaffneten Auszuges liegt auf der Hand. Die bedeutenden Kriege, die Israel später noch vor seinem Einzuge in Palästina geführt, wären unerklärlich, wenn wir nicht wüßten, daß es beim Auszuge mit den nöthigen Waffen versehen war. Die Wichtigkeit des zweiten Punktes, des Mitführens der Gebeine Joseph's, ist zwar für uns nicht ersichtlich; es muß aber dieser Punkt ein bedeutendes Interesse für die ersten Geschlechter nach dem Auszuge aus Egypten gehabt haben. Das wiederholte Zurückkommen auf diesen Punkt, nämlich Genesis 50, 23 und 24, an unserer Stelle und Josua 24, 32 setzt dies unbedingt voraus. Sie mußten daher hier, gleichsam als Eröffnung des nun folgenden Abschnittes, der, wie bereits bemerkt, mit V. 20 seinen Anfang nimmt, erwähnt werden. Daß sie aber in der That, durch das Vorausschicken einer Bemerkung, die ein Moment aus dem vierten Abschnitte betrifft, die Eröffnung nicht bilden, hat folgende Bewandniß. Die Richtung, die der Zug von Sukkoth aus nimmt, bietet eine räthselhafte Erscheinung dar; denn derselbe schlägt einen Umweg ein. Diese kann die Darstellung unmöglich unerklärt lassen. Eine solche Erklärung müßte eigentlich entweder nach V. 21 oder nach V. 22 eingeschoben werden. Dies würde aber nothwendig ein abermaliges Fallenlassen des erst aufgenommenen historischen Fadens verursacht haben; ein Umstand, der vermieden werden muß. Und dieses wird dadurch erreicht, daß der erläuternden Anmerkung eine Stelle vor der Wiederaufnahme der Erzählung von den rein historischen Fakta, also

direkt nach der Mittheilung des gesetzlichen Theiles und vor der Eröffnung dieses Abschnittes, angewiesen wird (V. 17 und 18, erste Hälfte). Zwischen V. 19 und 20 konnte dieselbe nicht eingefügt werden, weil dann die andere Hälfte von V. 18 und 19 zu isolirt wären. Der schiefen Stellung, die die Anmerkung, weil zu weit von dem zu erklärenden Punkte entfernt, haben müßte, wird durch die Form, in die sie gegossen wurde, vorgebeugt; die Worte וידוי בשלח פרעה machen den eigenthümlichen Charakter der ersten anderthalb Verse vergessen; dieselben machen nun den Eindruck nicht einer Anmerkung, sondern des Anfanges eines neuen Abschnittes.

Die Bedeutung des den vierten Abschnitt abschließenden 15, 19 ergiebt sich nach dem oben Auseinandergesetzten von selbst. Die Ermittelung derselben bedingt keine übersichtliche Darstellung der Hauptmomente des betreffenden Abschnittes. Wie wir es am jedesmaligen Ende der früheren Abschnitte gesehen, so wird in V. 19 der Gesammteindruck des ganzen Abschnittes wiedergegeben. Dieser Zug dient hier überdies noch zur Orientirung rücksichtlich der auf 19 folgenden zwei Verse: 20 u. 21. Das in demselben erwähnte Faktum fand natürlich gleichzeitig mit dem V. 1 Berichteten statt. Der Grund dieser späteren Mittheilung liegt augenscheinlich im folgenden Umstande. Der überwältigende Eindruck, den die Vergegenwärtigung der wunderbaren Rettung auf die Darstellung gemacht hat, giebt sich in den drei Versen 29, 30 und 31 kund, die sich in dem vorigen Kapitel an das zuletzt berichtete Moment jener Rettung anschließen. Schon in V. 29 geht der historische Ton in einen epischen über, dem dann die ganz und gar epischen Verse 30 und 31 folgen, und die gleichsam die Einleitung zum Siegesliede bilden. Die Berichterstattung kann sich nun unmöglich entschließen, diese Stimmung durch Einfügung historischer Einzelnheiten, wie die in V. 20 und 21 sind, zu stören. Wenn es möglich gewesen wäre, würde sie auch den ersten Satztheil des ersten Verses dieses Kapitels aus-

gelassen haben. Die nun ausgelassenen Data konnten daher erst nach dem Siegesliede einen Platz finden. Da aber der letzte Theil des Siegesliedes den Leser in eine späte Zukunft versetzt, so mußte der Gesammteindruck der in diesem Abschnitte mitgetheilten Ereignisse nochmals wiederholt werden, um die Aufmerksamkeit wieder auf die Gegenwart zu lenken, und so die noch zu erwähnenden Fakta in den Vordergrund treten zu lassen. Diese Absicht verwirklicht unser Vers. Eine oberflächliche Vergleichung desselben mit 14, 28 und 29 genügt, um sich davon zu überzeugen; denn 15, 19 ist nichts anderes, als eine beinahe wörtliche Wiederholung von 14, 28 und 29.

Werfen wir nun einen Rückblick auf den Lauf unserer Untersuchung und sehen wir, ob deren Resultate den Erwartungen entsprechen, die sie im Anfange rege gemacht hat. Die Veranlassuug zu dieser Untersuchung gab die Wahrnehmung, daß am oder gegen Ende der vier Abschnitte, in die die Befreiungsgeschichte zerfällt, Stellen vorkommen, von denen beim ersten Blick deutlich ist, daß sie keine historische Momente enthalten, daß sie aber, obschon deren Bedeutung noch unsichtbar, einen gemeinsamen Charakter haben, den nämlich, daß sie in beinahe gleichlautenden Ausdrücken irgend einen früher erwähnten Bericht oder mehrere Berichte produciren. Dieser Umstand schloß die Annahme einer zufälligen Erscheinung aus und führte nothwendig zu der Voraussetzung einer Absichtlichkeit. Im Allgemeinen konnte man denn nicht länger hinsichtlich der wahrscheinlichen Bedeutung der betreffenden Stellen in Zweifel sein. Ihre Oertlichkeit in Verband mit der Ueberzeugung, daß die Befreiungsgeschichte, in Rücksicht

auf ihren Inhalt sowohl als auf ihre äußere Anlage, unmöglich, so sehr auch der oberflächliche Blick dagegen sprach, ohne Pragmatismus sein könne, ließ unschwer darauf schließen, daß der scheinbar vermißte Pragmatismus in diesen Stellen verborgen liege. Die Aufgabe, die die Untersuchung sich zu stellen hatte, war also deutlich und klar gezeichnet. Um in der Entzifferung der noch räthselhaften Schrift der betreffenden Stellen vor Willkür gesichert zu sein, schlug sie folgenden Weg ein. Sie schloß aus dem sichtbaren Inhalt der gedachten Stellen auf den Kern der Ereignisse des betreffenden Abschnittes. Um sich von der Richtigkeit der so gewonnenen Resultate zu überzeugen, prüft sie dieselben an dem Gesammteindrucke, den die übersichtliche Betrachtung eines jeden Abschnittes ergab. Dies ist nun die Methode, der die Untersuchung folgte. Betrachten wir nun das Ergebniß derselben, so werden wir gewahr, daß dasselbe die Erwartungen übertrifft. Denn die Untersuchung hat nicht allein einen speciell exegetischen, sondern auch einen allgemein exegetischen, ja selbst einen historischen und exegetisch-kritischen Gewinn erzielt. Wir kennen jetzt den eigentlichen Sinn nicht nur der bewußten Stellen, deren Schwierigkeiten fortwährend die Commentatoren beschäftigten, sondern auch solcher Stellen, die wegen ihres verfänglichen Aeußern die Ausleger nicht einmal ahnen ließen, daß sie irregeführt wurden. Da nun die letzteren Stellen Züge von der größten Wichtigkeit enthalten, so hat es sich mit der Aufhellung derselben herausgestellt, daß man einen ganzen Abschnitt durch Verkennung dessen Grundgedankens mißverstanden hat. Kein Wunder daher, daß das Fehlen eines so wichtigen Gliedes in dem geschichtlichen Prozesse, in dem sich die Idee der Befreiungsperiode vollzieht, die Einheit derselben zerrissen hat und an so vielen Stellen nur Unzusammenhängendes, Räthselhaftes erblicken läßt. Mit der Aufhellung des eigentlichen Grundgedankens kehrten in ein scheinbares Chaos Einheit und Absicht ein. Da, wo der oberflächliche Blick nur Fragmente sah; da, wo eine

zersetzende Kritik die ausbessernde und verbessernde Hand verschiedener, so weit auseinander liegender Zeiten erblickte: da zeigen sich Harmonie und planmäßiger Zusammenhang in einer Weise, wie sie nur bei Produkten möglich sind, die ihren Ursprung und ihre Ausführung einem einzigen, mit Absicht schaffenden Geiste zu verdanken haben. Das vor unseren Augen aufgeführte Gebäude zeigt nicht nur keine Lücke, sondern überrascht sogar durch seine, zwar seltenen und fremdartigen, aber künstlerischen Formen.

Eine eingehende Betrachtung einiger Züge dieses Werkes der absichtlichen Einheit drängt unwillkürlich zur Besprechung solcher Punkte, die ursprünglich gar nicht von der Untersuchung in Betracht gezogen worden und deren Besprechung daher auch nicht in ihrer Absicht liegen konnte. Wir glauben nämlich, in manchen Zügen einen unwiderlegbaren Beweis zu haben, daß die Abfassungszeit unserer biblischen Partie unmöglich nach Josua's Tod gesetzt werden kann; wie zweitens, auch einige Winke zu bemerken, die die Zusammengehörigkeit derselben mit andern biblischen Partien bekunden. Das Streben nach Gewißheit hinsichtlich der Abfassungszeit und Zusammengehörigkeit des Pentateuchs bildet seit geraumer Zeit in gewissen exegetischen Kreisen das Hauptinteresse. Die sprachliche und sachliche Erklärung ist in den Hintergrund getreten und wird nur insofern berücksichtigt, als sie der Erreichung des eben erwähnten Zieles förderlich sein kann. Es versteht sich von selbst, daß die Pflege des rein exegetischen Zweiges nicht ganz vernachlässigt wird. Dies wäre ja auch unmöglich; bildet doch die Exegese das Fundament der bibelkritischen Forschung! Dies schließt aber nicht aus, daß die Kultivirung der eigentlichen Exegese nicht als Zweck, sondern als Mittel betrachtet wird. Und so kommt es, daß selbst die Forschungen von rein exegetischem Interesse die auf der Tagesordnung stehenden exegetisch-kritischen Fragen zu berücksichtigen sich genöthigt sieht. Was unsere Untersuchung insbesondere betrifft, so hat dieselbe schon ohnehin unwillkürlich das exegetisch-kritische

Gebiet berührt; allerdings war diese Berührung keine freundschaftliche. Denn, indem sie bestrebt war, die pragmatischen Spuren in unserer Partie an den Tag zu bringen, hat sie auch die Einheit derselben nachgewiesen. Nun, es ist kein Geheimniß, daß es bis jetzt der Bibelkritik nicht gelingen wollte, stichhaltige, positive Gründe für ihre angeblichen Resultate zu finden. Der scheinbare Mangel an Einheit ist der Punkt, von dem sie ausgeht und auf den sie zuletzt alle ihre Beweise zurückführt. Der Mangel an Einheit, so folgert man, setzt Fragmente voraus; Fragmente aber können von verschiedenen Händen und also auch von verschiedenen Zeiten herrühren; der heilige Charakter des Werkes verräth gewisse Tendenzen, die zu verschiedenen Zeiten auch verschieden waren; dies macht wiederum die Annahme des zweiten Gliedes wahrscheinlich: sind aber die verschiedenen Bestandtheile von verschiedenen Zeiten, so bedarf es nur des Scharfsinnes, dieselben wie ihren Geist zu ermitteln. Dies sind in allgemeinen Zügen die bibelkritischen Beweisführungen. Wenn nun aber die Einheit unserer Partie nachgewiesen ist, so löst sich, was dieselbe betrifft, die Basis der erwähnten Folgerungen in Nichts auf und mit ihr, bis zu einem gewissen Grade, alle auf sie gegründeten Schlüsse. Bis zu einem gewissen Grade; denn, wir verhehlen uns nicht, daß der Nachweis der Einheit im Allgemeinen noch lange nicht die Möglichkeit anderer Abfassungszeiten, als die traditionelle, aufhebt; Einheit schließt allein die Annahme mehrerer, mit verschiedenen Absichten zu Werke gehender Verfasser aus. Wir glauben aber, wie bereits bemerkt, einige Züge in unserer Partie entdeckt zu haben, die bestimmt einen Zeitpunkt angeben, über welchen hinaus die Abfassungszeit nicht gesetzt werden kann.

Zu unserer übersichtlichen Darstellung des ersten Abschnittes haben wir auf den Umstand aufmerksam gemacht, daß da von dem Unterschiede zwischen dem Tetragrammaton einerseits und Schaddaï und Elohim andererseits in einer Weise gesprochen

wird, die beim Leser die Kenntniß desselben unbedingt voraussetzt. In keinem der Zeitpunkte aber, in welche die Bibelkritik die Abfassung des Pentateuchs verlegt, läßt sich, so weit es aus den literarischen Dokumenten der betreffenden Zeiten zu ermitteln ist, eine Spur von einem solchen Unterschiede wahrnehmen. Es ist wahr, in der späteren biblischen Literatur bedeutet Elohim Gott im Allgemeinen, während das Tetragrammaton eine ausschließliche Bezeichnung für den jüdisch-monotheistischen Gottesbegriff ist. Man findet aber nirgends, daß die erste Bezeichnung auch dann gebraucht wird, wenn der Gegensatz zwischen dem jüdischen und heidnischen Gottesbegriffe betont werden soll. Doch wollen wir nicht zu viel Gewicht auf diesen Umstand legen. Es wäre immerhin möglich, obschon unwahrscheinlich, daß der Unterschied im Volksbewußtsein noch lebte, trotzdem die Literatur keine Spur davon hat. Ebenso wenig wollen wir der Haltung der Darstellung des dritten Abschnittes, die den Eindruck persönlicher Betheiligung macht, entscheidende Beweiskraft zuschreiben; sie kann allerdings ein künstlerisches Produkt späteren Datums sein. Für entscheidend halten wir dagegen die außerordentliche Aufmerksamkeit, die in unserer Partie zwei Ereignissen geschenkt wird. Wenn sie je von großer Wichtigkeit waren, und sie waren dies, denn sonst würden sie hier keinen Platz gefunden haben; so konnte dies nur beim ersten, höchstens auch beim zweiten Geschlechte nach dem Auszuge aus Egypten der Fall sein. Wie wären sonst die Wärme und Vorliebe zu erklären, womit die Berichterstattung in dem ersten nnd dritten Abschnitte den Umstand erwähnt, daß Israel, mit Kostbarkeiten der Egypter beladen, das Land seiner Leiden verlassen habe? Eine, in Vergleich mit andern daselbst berichteten Ereignissen, so geringfügige Einzelnheit wird nicht allein erwähnt und mit Vorliebe erwähnt, sondern auch in einem Zusammenhange, der, seiner ganzen Anlage gemäß, alle Einzelnheiten entweder ausschließt, oder dem Gedächtnisse entzieht. Wie kommt es nun, daß derselben in der

Erscheinung am Horeb und in der zweiten Hälfte des dritten Abschnittes ein so wichtiger Platz eingeräumt wird? Eben so wenig ist die Wichtigkeit einzusehen, die dem Mitführen der Gebeine Joseph's so unverkennbar beigelegt wird, so daß die Berichterstattung, von den Verhältnissen in die Enge getrieben, einen solchen Umweg machen mußte, um doch an irgend einer Stelle dieses Ereigniß der Nachwelt aufzubewahren. Daß derselbe Punkt, als letzter Wunsch Joseph's, in Genesis (50, 24 und 25) vorkommt, kann nicht befremden. In diesem Buche, das Familienereignisse zum geschichtlichen Objekte hat, ist jeder interessante Zug an einer Hauptperson, besonders einer solchen, wie die Joseph's, wichtig. Aber in unserem Buche, in dem die geschichtliche Erinnerung aus der patriarchalischen Periode nichts mehr als die drei Stammväter, und auch diese nur als die idealen Träger des nationalen Gottesbegriffes, aufbewahrt hat, ist das große Gewicht, das auf dieses Faktum gelegt wird, unbegreiflich. Der Grund dieser Erscheinung muß daher in Zeitumständen des Berichterstatters gesucht werden. Beide Punkte müssen damals eine solche Wichtigkeit gehabt, ein solch warmes Interesse erregt haben, daß die Berichterstattung diesem Umstande Rechnung tragen mußte. Bei welchem Geschlechte aber anders, als bei dem ersten oder zweiten nach dem Auszuge, kann man ein so reges Interesse für diese Punkte voraussetzen? Seit der Eroberung Palästina's hat der geschichtliche Verlauf eine ganz neue Welt mit anderen Anschauungen, Bedürfnissen und Interessen hervorgerufen, eine Welt, in der der Auszug aus Egypten kein rechtes Verständniß mehr fand, da dessen Realität in eine solche weite Ferne gerückt war, daß dessen Erwähnung bei den Propheten auf die Zuhörer beinahe den Eindruck einer Mythe machte. Wie sollten da solche Einzelnheiten, wie die bewußten Fakta, irgend welches, geschweige denn ein solches Interesse gehabt haben?

Dr. Dünner.

Etymologische Studien zur Kunde der rabbinischen Sprache und Alterthümer.

Von Dr. J. Perles.

I.

Eine große Schwierigkeit für die Ermittelung zutreffender Etymologien und dadurch auch für das sichere Verständniß des Zusammenhanges bereitet die schlechte Beschaffenheit der rabbinischen Texte. In einzelnen Fällen führt das Zurückgreifen auf die bei älteren Autoren aufbewahrten Lesearten auf das Richtige. Ein handschriftliches Studium der Texte zur Veranstaltung kritischer Ausgaben ist erst in der allerjüngsten Zeit für Mechilta, Sifra, Sifre, den babylonischen Talmud, die Targumim und die Pesikta angebahnt, für den arg verwahrlosten jerusalemischen Talmud in nächste Aussicht gestellt worden. Sehr oft muß aber auch über die Handschriften, aus denen ein einmal eingebürgerter Fehler gleich einer erblichen Krankheit sich schwer ausmerzen ließ, hinausgegangen und zur selbstständigen Emendation gegriffen werden. Dabei fehlt es natürlich nicht an alten und neuen, unnöthigen und voreiligen Verbesserungsversuchen und Verschlechterungen des vorhandenen Gutes, die mangelhaften Sprachkenntnissen, ungenügendem Verständniß des Textes oder auch der bloßen Hypothesensucht ihren Ursprung verdanken. Ich werde im weiteren Verlaufe dieser Arbeit zahlreiche Beispiele hierfür beizubringen im Stande sein. Vorläufig genüge ein einziges, um zu beweisen, in welche Irrthümer sogar Männer von unbestritten umfassender Sprachgelehrsamkeit gerathen können, wenn sie auf einem ihnen nicht ganz vertrauten Gebiete einen selbstständigen Schritt machen wollen.

Paul de Lagarde schreibt in seinen sehr werthvollen gesamm. Abhandl. S. 70—71: „Buxtorf hat 2147 ein קרפיטא **sella** herausgefunden und citirt zum Belage aus dem Talmud מר אקורפיטא, „**dominus in sella**“, das heißt aber „der Herr Stall-

meister", p.: **âhwar âhur** . . . . אקורפט und אהוריר können weder in derselben Zeit noch in derselben Gegend aufgezeichnet sein". — Buxtorf citirt aber richtig aus Kidd. 70a יתיב מר אקורפיטא, **sedeat dominus in sella.** יתיב, das zum Verständniß unentbehrlich ist, läßt Lagarde weg und hält das א am Anfange das = על, auf ist, für radical. Hätte Lagarde den Talmudtext eingesehen, so hätte er gefunden, daß daselbst קרפיטא (*κράβατος*, **grabatus**) als eine gesuchte Bezeichnung dem in der Vulgärsprache üblichen אצטבא oder אסטבא [1]) und dem von den Rabbinen gebrauchten ספסל **subsellium** gleichgesetzt wird. Lagarde ist übrigens zum Theil durch Buxtorf's falsche Hinweisung auf אקורפיטא in Moëd Kat. 10b irre geführt worden. Aber auch da ist die Bedeutung: Krippe, für die sich allerdings Raschi entscheidet, sehr zweifelhaft, vielmehr legt die Zusammenstellung ולמבני אקרפיטא ולמבני אצטבא, wie schon die Tosaphoth z. St. bemerken, die Behauptung nahe, daß קרפיטא auch hier ein festes Ruhebett bedeutet. Eine Zeile vorher wird der Stall אוריא genannt. Merkwürdiger Weise bringt auch Aruch die beiden Artikel aus Kidd. und Moëd Kat. zusammen unter dem Schlagwort אקרפטא, den Artikel aus Kidd. allein aber noch einmal s. v. קרפט. An beiden Stellen werden bloß die Texte abgeschrieben, eine Erklärung nicht abgegeben. Damit erledigt sich die Schlußbemerkung Lagarde's und אקורפיטא, der Stallmeister ist künftig aus dem Verzeichniß rabbinischer Wörter zu streichen [2]).

---

[1]) אצטבא od. אסטבא, nach Fleischer ar.: مصطبة, Steinbank, wahrscheinlicher jedoch *στιβάς*, Matte von Stroh, Binsen, Blättern, wie das später zu besprechende פסתין, *ψιάθιον*, neben welchem es bei Ducange gl. graec. 1783 genannt wird: *χαμεῦναι καὶ χαμευνάδες, παρὰ τοῖς παλαιοῖς ψίαθοι καὶ στιβάδες.*

[2]) Noch einige andere Bemerkungen Lagarde's über den Talmud bedürfen der Berichtigung. Sein Bedenken, פומק Schuh möchte türkisch sein, soll „auf das Alter der Redaction des Talmud ein sehr eigenthümliches Licht werfen" (ges. Abh. S. 24, vgl. auch Blau in Ztschr. der DMG XXIII. 268—70) und „die Form גואלק Sack, Sabbat 154b erlaubt nicht die Redaction des Traktates Sabbat in eine Zeit vor dem Islâm zu setzen" (S. 26). Beide Wörter sind gut persisch, wie zahlreiche andere im Talmud, und berechtigen am allerwenigsten zur Annahme eines späteren Ursprunges der Stelle, in welcher sie vorkommen. גואלקא, das öfter vorkommt, ist p.:

Ich laſſe einige Stellen folgen, in denen der richtige Sinn oder die richtige Etymologie durch eine Emendation des Textes ermittelt wird:

Sifre zu Deut. 1, 8: כשאתם נכנסים לארץ אין אתם צריכין לכלי זיין אלא קובע דיופטין ומחלק. — Targ. Pſeudojon. z. St.: וקבעו בה דפטיא ופלגוה. Levy überſetzt die Targumſtelle: nehmet das Land in Beſitz, ſtecket darin zwei Lichter an und vertheilet es (דיופטין von *δύο* und *φῶς*). Das Unwahrſcheinliche dieſer Erklärung leuchtet ſofort ein, ebenſo iſt die in Sifre ed. Friedm. vorgebrachte Erklärung etymologiſch unhaltbar. Es iſt ſtatt דיופטין oder דפטיא zu leſen: דיבטא, ſyr. דיבטא, *διαβήτης*, libella, Zimmermannswage, Lothwage, Senkblei (vgl. Hoffmann de hermeneuticis apud Syros. Aristoteleis 166 sv.) oder דיופטרא, *δίοπτρα*, der Diopter, ein Werkzeug zur Höhenmeſſung und zum Nivelliren. Der Sinn der Stelle iſt: nehmet das Land in Beſitz, ſtellet ein Senkblei oder Diopter auf, d. h. vermeſſet und theilet es. Vgl. meine Bemerkung in Frankel's Monatsſchr. XV, 153.

---

gawâl, Sack. Das ק am Ende, ſeltener ג, ח u. ך iſt bei ſehr vielen perſiſchen Wörtern, die in's Rabbiniſche aufgenommen wurden, ſtatt des ſchließenden perſiſchen h oder auch in Ermangelung deſſelben zu finden. סומק halte ich für pâzeng und pâćeng (Vullers und Lagarde für waśmak), in welchem durch Verwechſelung des מ und נ daſſelbe זנק ſteckt, das auch im ſyriſchen זנקא Schuh, זנקיא Schuhmacher und ברזנקא Schienbein zu finden iſt (ſiehe Lag. sv.) und in die mittelalterliche Latinität und Gräcität als tzancha und *τζάγγαι* Schuhe übergegangen iſt (ſiehe Ducange s. v.). Hierher gehört auch *παζμὰκζης*, calceorum feminarum confector (Duc. gl. gr. 1125) und סומקי iſt vielleicht gar nicht direkt aus dem Perſiſchen geſchöpft, ſondern erſt durch die Vermittelung des byzantiniſchen Sprachkreiſes herübergekommen, ſo daß die an das Wort geknüpfte Vermuthung Lagarde's auch ohnehin hinfällig wird. — Levy hält גואלקא für *γαυλός* Schöpfeimer und סומקי für zuſammengeſetzt aus *ποῦς* und מוקי. Vgl. meine Bemerkungen in Frankel's Monatsſchr. XV, 151 und XVI, 302. — Blau verſucht a. a. O. noch mehrere Lehnwörter aus dem Türkiſchen im Aramäiſchen nachzuweiſen. Das von ihm herangezogene בסתרקא Teppich iſt ein gut perſiſches Wort (vgl. Vullers radices s. v. gusterden) und in Bezug auf אכרום halte ich meine in Zeitſchr. der DMG XX, 446 gemachte Behauptung, daß es nicht Ruß ſondern Farbe, *χρῶμα* bedeute, auch jetzt noch aufrecht.

„Wenn Du den Thoren im Mörser stampfest בתוך תריפות בעלי" (Sprüche 27, 22) übersetzt d. Targum: אין מחזית ליה לשטיא בגו סיעתא ובאורדך. Die Worte בתוך תריפות בעלי sind von dem Syrer und den LXX ausgelassen worden, die Vulg. übersetzt: **quasi ptisanas feriente desuper pilo**, nimmt also עלי wie alle Lexicographen als Mörser, correspondirend dem מכתש im ersten Hemistich. Was ist nun באורדך im Targum? Levita weiß Nichts damit anzufangen, Buxtorf möchte באודרך, in Deiner Tenne lesen, Levy אורדך übersetzt: Knüppel, Stock, Peitsche und versucht für die Endung ־ך, die er für radical hält, Analogieen nachzuweisen. Alle Schwierigkeiten sind gehoben, wenn man באורדך in באונרך emendirt von אונרא, syr. אינדין, אַגדין *ἴγδη, ιγδίον, ὀγδίς* Mörser (siehe Bernst. u. Payne-Smith **lex. syr. s. v.**). באונרך heißt also in Deinem Mörser und das ־ך ist nicht radical, sondern **pron. possessivum** und אורדך ist aus den rabbinischen Lexicis zu verbannen oder es ist noch richtiger באונך zu lesen, da עלי im hebr. Texte nicht mit dem Suffix versehen ist. בגו סיעתא entspricht dem בגו כנושתא der Pesch. und *ἐν μέσῳ συνεδρίῳ* der LXX oder es ist aus באסיתא corrumpirt von rabb. אסיתא Mörser, so daß zwei Uebersetzungen desselben Wortes zusammengeflossen wären.

והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה (Num. 5, 21) übersetzt Pseudojon. ויומי כהנא ית אתתא בקיום ונומתא. Levy chald. Wörterbuch I, 219 und 226 hält ונומתא für *ζημίωσις* und zieht zur Vergleichung eine Midraschstelle heran, in der aber statt ונמון in verschiedenen Ausgaben שמצה oder ומצא gelesen wird. Ein Wort ונומתא giebt es nicht und es ist in den Lexicis und in der vorliegenden Stelle zu streichen. Die richtige Lesart ist מומתא, Schwur = אָלָה, die gewonnen wird, wenn man in ונומתא das ונ durch einen kleinen Strich im מ zusammenzieht: – ויומי בקיום מומתא. Schon die Mischna Sabbat 12, 5 kennt ähnliche Schreibefehler: נתכונן לכתוב ח' וכתב שני ו"ו, „wer den Buchstaben ח zu schreiben beabsichtigt und zweimal ו (וו, denen bloß ein Verbindungsstrich zum ח fehlt) schreibt" (vgl. Frankel's Monatsschr. **XVI**, 298). Neben בקיום ונומתא findet sich auch die Lesart בקיום קונמא. Daß beide Lesarten falsch und daß מומתא das einzig Richtige ist, hat, wie ich nachträglich bemerke, schon Heidenheim im Commentar zu בל נדרי bemerkt.

Aruch sv. מנמנמי bringt ohne weitere Erklärung מנמנמי כנישתא für קריאי העדה (Num. 26, 9). In unseren Edd. des Onk. und Pseudojon. findet sich das Wort nicht. Auch der vielbelesene Jesaias Berlin schreibt: בכל התרגומים שלפנינו לא מצאתי. Musafia erklärt das Wort durch *μνήμων* oder aus *νόμος*, Nomothet, Astynomos. Levy übersetzt: „die Tobenden, Lärmmacher von *ἐμμαίνομαι* oder *μαίνομαι*, toben, lärmen". Beide hätten sich ihre Deutungsversuche ersparen können. מִנמנמי ist einfach aus מזמני כנישתא, das sich im Pseudojon. zu Num. 1, 16 für קריאי העדה findet, verschrieben. Eine Verwechselung von ז und נ liegt sehr nahe.

Ab. Sara 18b: הקקוה דמותיה דר' מאיר בפיתחא דרומי אמרי כל דחזי ליה לייתיה, „man heftete das Bild R. Meïr's an das Thor Rom's (?) mit dem Befehle, daß Jeder, der ihn sehen würde, ihn aufgreife". Statt לייתיה in unseren Talmudeditionen steht im En Jakob ed. Amst. das dem Sinne nach gleichbedeutende לתפסיה. Aruch זרף 3 verzeichnet aber zwei andere Lesearten: נזרפיה und נטרפיד und giebt den Sinn durch נתפשנו, aufgreifen, wieder. Das letzte Wort ist zweifellos aus נטרפיה verschrieben, da das Suffix gefordert wird und wäre zu übersetzen: man schlage, tödte den R. Meïr von טרף. — Ich halte jedoch נזרפיה für die ursprüngliche Leseart und zwar ist נזרפיה in נגרפיה zu emendiren von גרף zend: **garew**, huzv.: גרפתנן, np.: **giriften**, greif-en, welche Wurzel noch öfter im Talmud als גרב greifen (siehe die Beispiele im Aruch גרב 1) und im Syrischen גרף (Hoffm. **de hermeneut.** 164) vorkommt. Spätere Abschreiber oder Leser setzten an Stelle des ihnen unverständlich oder obsolet scheinenden נגרפיה die dem Sinne nach gleichbedeutenden לייתיה oder לתפסיה. Auch נטרפיה ist aller Wahrscheinlichkeit nach aus נגרפיה corrumpirt [1]).

---

[1]) Solcher Beispiele, daß an Stelle eines archaistischen oder Fremdwortes von Abschreibern und Lesern ein geläufigeres Wort gesetzt wird, können zahlreiche aus dem Talmud beigebracht werden. So ist Gittin 70b an Stelle des in Halachoth gedoloth 60b und im Aruch aufbewahrten גשפקי וסדיני (גושפק = כושפא [Targ. Ezech. 27, 24], כושפא, גושפקא, גושף, tapetum, stratum, lodix bei Cast. Mich. 440 = gausape, wollene Decke, siehe Lag. ges. Abh. 27) in unseren Edd. גלופקרי וסדיני getreten.

In Ber. Rabba c 14 werden fünf Namen der Seele aufgezählt und der Name נשמה durch אופי erklärt: נשמה זו האופי. Die Lesearten schwanken zwischen האיפה האופה האופי und

---

Siehe Aruch גשפק und גלפקר. Unter dem letzteren Schlagworte ist in allen Ausgaben des Aruch, selbst in der ed. Pesaro 1517 zu lesen: כסות (Siegel) עבה של צמר והן הן גושפנקי. Es ist גושפקי zu emendiren. Die Glosse im Aruch ist der Erklärung des R. Haï zu Kelim 29, 2 entnommen, wo neben גושפקי auch noch die falsche Lesart משפקו figurirt. גלפקר soll nach Levy *καλυπτήρ* sein, sehr unwahrscheinlich. Die daneben bestehenden Formen קלבקר Kelim 29, 2 und קלוקר (Mechilta Beschallach Ende) weisen auf *κερβικάριον*, cervicarium, Polster, siehe Ducange s. v.

B. Kama 85 b דהרוקיה באינדרונא nach der Lesart des Aruch: er schloß ihn in's Zimmer, pers. enderûn. — הדוק, davon בי הרויקא Kerker, nabatäisch: הרוק einschließen (Freitag, Einleitung 108), ar.: מהרוק eingekerkert. In unseren Edd. steht dafür דהדקיה von הדק. Nedarim 91 b ist הרוק unverändert beibehalten. — Menach 50 b: ואי אפי לה מאתמל אגשפא לה, wenn er (das Brod) von gestern (Freitag und nicht am Sonnabend) backt, so vertrocknet es. So nach Aruch נשף, der noch eine zweite Lesart אינשבא bringt und glossirt: שניא צורתה ולא הויא נאה, das Brod verändert seine Gestalt und ist nicht mehr schön. In unseren Talmudeditionen steht אינשפה, nach Raschi von נשף blasen, wehen: von der Luft angeweht, durch die Luft aufgeblasen, Buxtorf hatte auch die LA. אינכשפא vor sich. Ich halte אגשפא oder אכשפא für die richtige Lesart, die von späteren Lesern nicht mehr verstanden in אנשבא und אנשפא verschlechtert wurde. אגשפא, אכשפא sind aus pers.: kusaften, kusuften, vertrocknen, verwelken zu erklären. Das Brod, wenn es von Freitag auf Sonnabend gebacken wurde, vertrocknete, außer wenn es etwa in grüne Kräuter gelegt wurde, דכביש ליה בירקא, damit es frisch bleibe. — — Taan. 23 b: הבו לי גואלקי ואיזל ואייתי לי בוחא עיבורא, gebet mir Säcke (pers. guwâl) und ich will Getreidevorrath holen. Aruch hat dafür auch die Lesart: ואיזבון לכו רוזינקא. — רוזינקא ist das pers. rûzî, syr. רויקא, Tagesbedarf, an dessen Stelle später das geläufigere עיבורא gesetzt wurde. — — Ueberhaupt ist in allen Fällen den Lesearten des Aruch die sorgfältigste Beachtung zu schenken. Pesachim 110 b und 111 b: צווח ריקלא nach Raschi uud Samuel b. Meïr: der Dattelbaum vertrocknete. Aruch צו 3 liest statt dessen צווא und das selten vorkommende Wort ist in das geläufigere צוח (schreien) geändert worden, ungeachtet der Sinn dadurch vollständig geändert wird. Die richtige Lesart des Aruch hat sich übrigens an einigen Stellen auch in den Edd. erhalten, Pesachim 56: צאוי לאלתר (Aruch צווי), der Baum vertrocknet alsbald; Pesachim 111 a: צוו כרעיה, seine Beine verdorrten; B. Bath. 24 b: דאויל אבקא ומצוי ליה, der Staub macht den Baum verdorren. צוא ist genau das ar. צוא, צוי, die

האופיתא. Kohut (Zeitschr. der D.M.G. XXI, 563) will aus diesem einzigen Worte אפי, das er für zend: baodhô, np. bûj, Bewußtsein hält, den Zusammenhang dieser agadischen Sentenz mit

---

Palme, die Brust vertrocknete, צוי, Dürre, vgl. bei Cast. Mich. 753: צָוֵא, arbor quae jam arescit et pene exsiccata est. — — אודדא nach Aruch: Federn, Wolle u. s. w. In den Edd. steht überall. אודרא. Die Richtigkeit der von Aruch tradirten Schreibung wird durch das Syrische bezeugt: עודדא pilositas vestis, עודודא vestis detrita (Cast. M. 635). Auch die Form mit ע kommt im Talmud vor, jer. Sabbat VI, p. 8a letzte Zeile: עודריח דאודניה (lies עודדיה), die Wolle im Ohre = מוך שבאזן. Mit Unrecht emendirt daher Sachs Beitr. II, 55 das von ihm mißverstandene Wort in עורדא, orarium, und übersetzt: ein um die Ohren gebundenes Tuch. — Sota 49b, wo unsere Ausgaben טנבורא (p. tanbûr, ar. טנבור) haben, liest Aruch רבובא, Mus. falsch רכובא, bei Haï Gaon zu Kelim XV, דכובא. Aruch führt das Wort טנבורא bloß gelegentlich s. v. ארוס zur Erklärung eines anderen Wortes an und es ist daher in den Text für das wenige bekannte רבובא gekommen. Letzteres ist ar. רבאב, eine Art musikalisches Instrument, das in's Italienische als ribeba Bauerngeige aufgenommen wurde, siehe Diez, vergl. Wörterb. der roman. Sprachen I, 348 und Chal. VIII, 118, Syr. ארדבכא, tympani genus, über dessen Schreibung und Etymologie die syrischen Lexicographen schwanken, (siehe Payne-Smith thes. syr.), möchte ich gleichfalls in ארבבא emendiren.

In manchen Fällen ist die Leseart der Editionen der des Aruch vorzuziehen. Unter der radix הט verzeichnet Aruch aus Beza 32b: מוהטין את הפתילה מאי מוהטין עדויי חשוכא „man schnäuzt den Docht. Was bedeutet מוהטין? Entfernung des Finstern", d. h. nach Aruch's Erklärung: Entfernung des verkohlten Dochtendes, damit das Licht besser brenne. Das Wort muß selten oder veraltet gewesen sein, da schon im Talmud nach seiner Bedeutung gefragt wird. In unseren Edd. steht מוחטין. Außerdem kommt Sabbat 90a vor: צנורא שמחטטין בה את הפתילות ומקנחין הנרות, ein Instrument zum Schnäuzen des Dochtes und Putzen der Lichter, wo Raschi bemerkt: שמוחטין בה פתילות ומקנבין ראשיהן לעדויי חושכן (moucher la chandelle) מוק״ייר בלע״ז. — Die Leseart der Editionen entspricht genau dem ar. מחט und נחט, die aber nur die Bedeutung: die Nase schnäuzen, haben, währeno מחט die übertragene: das Licht schnäuzen, hat, wie emungo und *προμύσσειν*. Ob zwischen מח־ט und der Wurzel *μυκ* —, die in mungo, *μυκ-τήρ* Nase, *μύξα* Schleim = מוג־לא, mucor, Schimmel = מקק steckt, ein Zusammenhang besteht? syr. מחוטא, mucus, pitnita nasi. — פטר חמור גחיט מתפילך liest Aruch zu Berach. 56a, während die Edit. גהיט lesen. „Das ו in פטר חמור fehlt in Deinen Phylacterien (Aruch) oder: ist verlöscht, gestrichen, ausgefallen (מחוק, Raschi). In Monatsschr. VII, 225 falsch: נהיט. Ich halte

persischen Anschauungen nachweisen. Seine Etymologie und der darauf gebaute Beweis sind jedoch schon aus dem Grunde hinfällig, weil dieses Kapitel in Ber. Rabba, in welchem sogar ein griechisches Wortspiel ויטא אפטא איטא אוכטא (vgl. jer. Jebam IV hal. 2 und Math. Keh. z. St., die Erklärung des Wortspieles bei Sachs Beitr. I, 109—10) gemacht wird, sicherlich eher griechische als persische Anschauungen reflektirt. Musafia und Lara versuchen daher ganz richtig eine Ableitung aus dem Griechischen, sie denken an ὄψ oder richtiger an ἔπος, Wort. Diese Etymologie wird auch dadurch bedeutend unterstützt, daß zu Gen. 2, 7 ויהי האדם לנפש חיה, auf welche Stelle der Midrasch in Ber. R. sich bezieht, Onkelos und nach ihm Pšdjon. לנפש חיה durch לרוח ממללא übersetzen (siehe Nachmani und מיני תרגימא z. St.). Vgl. Nidda 31 a: והקבה נותן בו רוח — שלשה שותפין יש באדם ונשמה וקלסתר פנים וראיית חעין ושמיעת האון ודבור פה mit Pseudojon. zu Gen. 2, 7: והות נשמתא בגופא דאדם לרוח

---

die Lesart der Edit. für die richtige. נהים ist parsi kâhet, deminuitur, np. kâhiden, deminui, decrescere, siehe Vullers radices sv. kâsten. — Syr. נהיתא fuga bei Hoffm. de hermen. 163. — Ich habe das Wort auch in Halachoth geboloth 60 a gefunden. והיכא דכתיב גיטא כהלכתא באתוראתיה, ואית ביה גיהטא או מחקא או מישטשתא, wenn ein Scheidebrief nach Vorschrift geschrieben wird und sich in demselben eine Auslassung (ausgefallene Buchstaben od. Worte) oder Ausstreichung oder eine Unleserlichkeit findet. — פונקלין (B. Kama 119 b) nach Raschi: מריי"מש, trame, Einschlag, trama. Aruch (rad. פנק und נר 5) liest פונקין. Die Lesart der Editionen stimmt genau zu syr. פוניקלא filum textorium, subtegmen, trama bei Cast. M. 715, wo die Etymologie des Wortes nicht angegeben wird. Es ist *πανούκλιον* radius textorius vel glomus subtegminis radio textorio involutus, Hesychius: *πηνίον, πανούκλιον ἢ ἄτρακτος, εἰς ὃν εἱλεῖται ἡ κρόκη* (Duc. gl. graec. 1094). In dem Worte steckt *πηνίον* Spule, Einschlagfaden, wovon pannus, *πηνίζομαι* haspeln, siehe Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie, 2. Aufl. Nr. 362. Vgl. auch p. panâg, glomus lanae arboreae crudae qui in fuso torquetur; fistula textoria. — Hier ist auch das im Talmud einigemal vorkommende קבורא, Knäuel, דתכלתא קבורא (Chulin 95 b), ein Knäuel himmelblauer Wolle zu erwähnen. Schon Buxtorf verweist auf syr. קבר, aufhäufen, ansammeln (Psalm 128, 7 und Römerbrief 12, 20), קְבָרָא Knäuel, (vielleicht auch davon קיבורת, das knäuelförmig angesammelte dicke Fleisch am Oberarm). Es ist zu *κούβαρι* glomeramen, *ἐνείλημα, σφαίρωμα; κουβαριάζειν* glomerare (Duc. gl. gr.) zu halten.

ממללא לאנהרות עיינין ולמצתות אודנין. Noch zutreffender erſcheint mir aber die Emendation von אופיתא in אוסה, אוסיתא, *οὐσία*, welche Leſeart ſich in der That in **Arach ed. princ.** befindet. Die Seele wird *οὐσία*, das Seiende, Subſtanz, Weſenheit genannt.

בעד אשנבי נשקפתי (Sprüche 7, 6), ich ſchaute durch mein Fenſter, wird im Targum überſetzt: אדיקת מן תורקין. Das Wort תורקין kommt im Aruch nicht vor. Levita geſteht, das Wort nicht erklären zu können und vermuthet einen Abſchreibefehler. Buxtorf emendirt חרכין, was dem Sinne nach allerdings gut paſſen würde. Levy zieht תרקיא Türkis zur Vergleichung heran, er hält alſo die Leſeart תורקין aufrecht. Ich leſe תורסין von תרם, *θυρίς* Fenſteröffnung das einigemal im Talmud vorkommt, תריסי חניות, Ladenfenſter, Beza 11 b (ſiehe Aruch תרם 1, Buxt. 2656 hat das Wort nicht erkannt, Muſ. giebt die richtige Etymologie). Dieſe durch ihre Einfachheit einleuchtende Emendation wird noch durch den Umſtand zur vollen Gewißheit erhoben, daß **LXX** an unſerer Stelle und zu Richter 5, 28: בעד האשנב übereinſtimmend *ἀπὸ* (*διὰ*) *θυρίδος* überſetzen. תוריקא iſt alſo fortan aus den rabbiniſchen Lexicis zu ſtreichen. [Merkwürdig iſt die Ueberſetzung der **LXX** zu dem folgenden Verſe, Sprüche 7, 7: ואראה בפתאים, *εἰς τὰς πλατείας*, wo פתאים Thoren von פתאה Straße, *πάτος*, abgeleitet wird]. — Noch eine andere Bezeichnung für Fenſter iſt bisher nicht genau erkannt worden. Aruch אמפומית citirt aus der Boraïtha di R. Elieſer וחלונות אמפומיות בין שביל לשביל und erklärt חלונות פתוחות מצד לצד nach beiden Seiten hin geöffnete Fenſter. Im Jalkut lautet das Wort אמפוטמא. Buxtorf weiß ſich das Wort nicht zu erklären und vermuthet *ἀμφι*, *ἀμφώ* in demſelben. Ich ziehe die Leſeart אמפוטמא vor, das ich zu *ἀναφώτιδες*, **fenestrae in ipso tecto**, Dachfenſter (**Duc. gl. gr. append. p. 17**) halte. Auch ſyr. אמפופא Fenſter, das Payne-Smith zweifellos mit *ἔμφωτον* vergleicht, iſt in אמפוטא *ἀναφώτις* zu emendiren.

Zweimal im babylon. Talmud kommt die Phraſe דוושיה נקיט (ואויל) vor, einmal B. Kama 116 b: das Schiff nimmt ſeinen Lauf und das andere Mal Berach. 16 a nach der Leſeart des Aruch דווש, während in den Edit. (סרכיה, צורכיה) סירכיה נקיט, der Betende geht ſeinen gewohnten Gang, Schritt.

De Lara im Kheter Kehunnah דוש 3 bringt das Wort mit דש tritus in Zusammenhang. Ich lese an beiden Stellen רוושיה von רווש, p. rawiś (aus resten), Gang, Lauf, Weise, Regel. Die Erklärung in Chal. VIII, 111 ist unhaltbar. — Das Verbum resten kommen (רפתן) ist übrigens auch in einem andern schwierigen Worte bisher nicht erkannt worden. הרפתקי, das einige Mal im Talmud und den Targumim in der Bedeutung: Begegnisse, Unfälle, Unglücksfälle vorkommt, ist resteh Ereigniß, restegī Einbuße, Verlegenheit, Abgang, von resten kommen, eintreffen, sich ereignen wie ערעיתא, מעוראות, syr. ארעיתא und עריצתא casus, eventus von ארע, syr. ארע, ערץ begegnen, treffen = ar. אלאעראץ[1]). Die Form הרפתקא entspricht genau der altbaktrischen Wurzel harp oder hrap, auf die nach Vull. rad. 70 resten zurückzuführen ist. Levy denkt sich das Wort aus ὥρα und παθητικός zusammengesetzt! — Synh. 99b: אדם לעמל נברא — והיינו דאמר רבא כולהי גופי דרפתקי נינהו טוביה דזכי דהוי דרפתקי דאורייתא. Nach Aruch דרפתק soll dieses Wort eine Scheide, ein Behältniß bedeuten und der Satz wäre zu übersetzen: alle Körper (Menschen) sind Behältnisse; wohl dem Frommen, der ein Behältniß der Lehre ist. Mus. hält unser Wort für δρύφακτος Zaun, Umschließung, was aber in den Zusammenhang der Stelle nicht paßt. Neben der auch vom Aruch getheilten Erklärung bringt Raschi z. St. noch eine zweite: דרפתקי טרחנין כלומר כל הגופין לעמל נבראו טוביה לדזכי אשריו למי שזכה והיה עמלו וטרחו בתורה, alle Menschen sind zu Mühseligkeiten, Widerwärtigkeiten bestimmt, Heil Dem, der in der Lehre sich müht und abarbeitet. Nach dieser Erklärung, die zu dem die Discussion einleitenden Satze: der Mensch ist zur Mühsal geboren, trefflich paßt, ist auch hier הרפתקי zu lesen, oder das ד als Relativum zu fassen. — Hierher gehört auch B. Bath. 55a: ארישן דפרסאי עד מ׳ שנין (Leseart des Aruch, in den Edit. אריסותא), es ist die Regel der Perser, daß nach vierzigjährigem unangefochtenem Besitz das Eigenthumsrecht erworben

---

[1]) גדישא, τὸ συμβεβηκός geht nicht, wie J. G. Hoffmann de hermeneuticis Arist. 162—63 will auf syr. גד, schneiden zurück, sondern ist höchst wahrscheinlich p. ḡuḍaśt das Vorübergehende.

wird, wo ich ארוש gleichfalls für rawiś halte, wenn man nicht etwa an das gleichbedeutende **ârâjiś mos, institutum**[1]) denken will. Buxtorf leitet das Wort von יָרַשׁ ab! **Rawiś** nach seiner Grundbedeutung: Gang, Regel entspricht genau den סוגיא, מנהג, הלכה, arab. سيرة, **mos** (von **meare**) und **rîtus**, worüber Pott Wurzelwörterbuch der indogerman. Sprachen 573 Note nachzusehen ist.

אבסיטירין nach der Glosse Bar Bahlul's bei Payne-Smith: **ad egressum pertinens, donum quod miles peregre abiens familiae domus in qua diversatus est dat, ut eum semper in memoria teneant.** Payne-Smith bemerkt: **vox forte corrupta ex** *ἐξοδιαστής* **dispensator et** *ἐξοδιαστικόν*. Es ist aber in אבסיטיריון, *ἐξιτήριον* Abschiedsgruß, Abschiedsgeschenk zu emendiren, das als אבסיטורין, סקבטריון, אגיסטרון auch im Rabbinischen vorkommt (Pesikta ed. Buber 175; Midr. Psalm 84, 86, 102).

Sifre im Anfang der sect. בלק: — משל למה הדבר לקיטרון שהשלים שניו ולא שמש פלומופילון שלו אלא ברח. (**centurio**) פלומופילון ist bisher nicht erklärt. Im Jalkut ist das Wort in פולמרכום, *πολέμαρχος* geändert. Ich lese פרימופילון **primipilus**, die erste Compagnie der Triarier, deren Hauptmann der **centurio** war. Oder es ist ein Wechsel des ל und ר anzunehmen. Die Stelle ist demnach zu übersetzen: ein Centurio, der seine Dienstzeit durchgemacht, aber seine Compagnie nicht ordentlich versah, sondern flüchtete. — Vielleicht ist auch פלומולון zu lesen = **flammula**, *φλάμουλον*, Militairfahne (wovon Oriflamme) und zu übersetzen: ein Centurio, nachdem er seine Dienstzeit beendet hatte, hielt nicht treu zu seiner Fahne, sondern flüchtete. Auch die Formen *φλάμπουλον* und

---

[1]) Vgl. ארשתא (Moëd Kat. 22b nach der Lesart des Aruch, in den Edit. אריסותא) eine geordnete Mahlzeit, ein Picknick, von ârâston, siehe Chal. VIII, 109. Eine andere talmudische Bezeichnung für Picknick, טוויג, טוויג Aboda Sara 14a nach Raschi z. St.: משתה של מריעות שעושין הנערים זה עם זה, ähnlich auch Aruch sv. ist pers. tûzi, tûsi, ar. תוזע coena collaticia puerorum (Vull.). Auch *Χάσος* klingt an. Vgl. Renan, die Apostel 354 ff.

φλάμβουλον, die unseren פלומופילון genau entsprechen, sind im Gebrauche, siehe **Ducange gl. gr.**

Midr. Cant. Cant. 8, 3: בשעה שעמדו ישראל לפני הר סיני ואמרו נעשה ונשמע באותה שעה קרא הקב"ה למלאך המות אמר לו אעפ שמניחיך קפיקליטור קוזמוקרטור על בריותי אין לך עסק באומה ז. In der Parallelstelle Levit. R. c. 18 fehlt das Wort קפיקליטור, wie es auch im Aruch nicht aufgeführt ist. Buxt. dagegen und **Mus.** tragen es nach, ersterer übersetzt **nuntius, legatus,** ohne eine Etymologie anzugeben, letzterer schlägt eine Emendation in קומס קלטור, κόμης κλήτωρ, oberster Gerichtsbote vor und Schönhak bildet sich sogar zur Erklärung kurzweg einen abenteuerlichen **capocolator,** Kopfaufwarter! Ich emendire קפיקליטור in das häufig vorkommende ספיקלטור, **speculator,** σκεπουλάτωρ, Scharfrichter, und die Stelle giebt nunmehr einen sehr guten Sinn: Als die Israeliten am Sinai standen und „wir wollen thun und hören" sprachen, da rief Gott den Todesengel und sagte zu ihm: Obzwar ich Dich zum weltbeherrschenden (κοσμοκράτωρ) Scharfrichter über alle meine Geschöpfe eingesetzt (dir Gewalt über das Leben aller Menschen eingeräumt) habe, so hast Du doch mit diesem Volke Nichts zu schaffen.

Mechilta zu Exod. 17, 14: „Moses sprach zu Gott: Sind etwa Deine Wege wie die Wege von Fleisch und Blut? Wenn der אפטרופוס eine Entscheidung trifft, so hebt sie der קלידיקום auf; die Verfügung des קלידיקום wird vom דיקוריון, die des דיקורין vom הגמון, die des הגמון vom איפיטיקום und die Entscheidung aller zusammen von המושל הגדול annullirt. In welcher Weise? Weil Einer dem Andern übergeordnet ist".

קלידיקום hält de Lara im Ir David für καλόδικος (?) **egregius judex,** Weiß im Commentar zur Stelle für claidicos Schlüsselbewahrer (soll wohl heißen κλειδοῦχος). Jalkut ואתחנן bringt statt קלידיקום: פלירכום, was man in פלמרכום πολέμαρχος emendiren oder als φύλαρχος **tribunus** oder πολίαρχος Stadtvorsteher — in beiden Bedeutungen kommt das Wort im Midrasch vor — erklären könnte. Ich lese קליריקום clericus, Notar, Sekretair, Gerichtsaktuar (siehe **Duc. gl. med. lat.**). Die Stelle giebt nunmehr einen passenden Sinn: die Verfügung des Epitropos wird von dem Gerichtsbeamten und so fort von dem Decurio, ἡγεμών, ὑπατικός aufgehoben.

Unter חמושל הגדול ist hier nicht der König oder Kaiser zu verstehen: es liegt nicht in der rabbinischen Schreibweise, מלך oder קיסר dergestalt zu umschreiben. Ich denke vielmehr an die Umschreibung des byzantinischen Würdenamens ἄρχων μέγας, welchen Titel der kaiserliche Oberhofmeister, Oberhofmarschall führte, qui obsequio Palatino praecerat (Duc. gl. gr. col. 135).

Ber. R. c. 99: ויצא אהוד המסדרונה ר׳ יודן אמר ערפלא טורא א״ר ברכיה ששם ישבו מלאכי השרת מסדרין. — Was ist ערפלא טורא, das nach R. Juda die Erklärung von המסדרונה (Richter 3, 23) bildet? Die Commentatoren des Midrasch mühen sich vergeblich in der Deutung dieser Glosse ab. Der Comm. Mat. Keh. läßt Ehud in einer Wolke (ערפל) verschwinden, Samuel Jafe (Jefe Toar) läßt ihn nach einem Gebirge ערפלא entkommen. Die gegenwärtige Lesart giebt keinen erträglichen Sinn. Ich halte das Wort für verschrieben aus תרע פלטורא, Thor des Palastes, der vordere Raum des Palastes = פתח פלטרין im Talmud Synh. 2, 3 und sonst. בשער המלך übersetzt das Targum zu I. Chron. 9, 18: בתרע פלטרין דמלכא. Die von mir conjicirte Lesart nimmt mit der recipirten Lesart nur eine sehr geringe Veränderung vor und ergiebt genau denselben Sinn: Vorhalle, Vorhaus, den alte Uebersetzer (LXX: *προαστάς*) dem Worte מסדרון vindiciren. Ein analoges Beispiel siehe weiter unten über בניפוקרים = בני פוקרים, נגהקיהו = נגיח קאיהי, בהריקאי = בתרי קאי und beneficiarii, vgl. meine Bemerkungen in Graetz' Monatsschr. 1869, S. 474.

ברקן ועפרן (Targ. Cant. Cant 4, 15). ועפרן hat den Erklärern Schwierigkeiten gemacht, da nur von Einem Edelsteine die Rede sein kann. Levy II, 233 betrachtet ועפרן als Glosse oder Variante, es ist aber in ועפרן zu emendiren und als Adjectiv zu ברקן zu fassen: ein safrangelber Edelstein. ועפרן kommt auch im Targ. Pseudojon. zu Lev. 15, 19 vor.

פרקטנין Wasserbehälter, öfter im Targum. Das Wort ist etymologisch noch nicht erklärt. Ich lese פרקסנין = פקסינות, womit der Midrasch Koheleth ברכות מים übersetzt, mit eingeschaltetem ר = piscina, das auch ins Syrische ܦܣܩܝܐ und Arab. فسقية gedrungen ist.

פתווריה באוצרי תהומא (Targ. II zu Esther 3, 3), er hat das Meer befestigt in den Behältnissen der Tiefe. Mus. scheint das Wort von $\delta\acute{\iota}\pi\tau\omega$ abzuleiten. Ich lese סתווריה von $\sigma\tau\eta\rho\acute{\iota}\zeta\omega$ befestigen ($\sigma\tau\epsilon\rho\iota\varphi\acute{o}\varsigma$, fest, hart), pers. **ustuwâr**, fest.

Kethub. 61a werden als Spiele der Frauen neben einander גוריית קטנייתא ונרדשיר genannt. In נרדשיר ist das Nerdspiel, eine Art Schachspiel erkannt worden. גור קט׳ soll nach Aruch und Raschi kleine Hündinnen bedeuten. Nun ist wohl denkbar, daß die Frauen auch zu jener Zeit mit Schoßhündchen zu spielen pflegten, aber die Zusammenstellung mit dem Nerdspiel paßt nicht recht. Ueberdies liest Aruch גר 11 und נרדשיר statt קטנייתא: קסנייתא und führt außerdem s. v. קסן noch die Lesart קסנייתא וטרתי an, die er wiederum „kleine Hunde" übersetzt, so daß קסנייתא nicht als Adjectiv zu גורייתא zu ziehen, sondern als ein besonderes Spiel zu betrachten wäre. Wenn nun קסנייתא allein schon Hunde bedeutet, so ist nicht recht abzusehen, was das vorangehende גורייתא besagen soll. Ich schlage daher vor, גוריית in גוייתא zu emendiren, den Plural von גויא = pers. **gûj** oder **gû**, Kugel, Ball zum Spielen, das auch in's Syrische als גויא, **pila lusoria**, (Cast. M. 139, der den persischen Ursprung nicht kennt) gedrungen ist. Es werden dann zwei wirkliche Spiele wie das Ballspiel und Schachspiel passend neben einander gestellt. — R. Chananel erklärt auch das im Talmud Kidd. 71b vorkommende Spiel אסקונרי durch junge Hunde. Diese Erklärung sowohl, wie die des קסנייתא durch Hunde, scheint sich auf pers. **seg**, $\kappa\acute{\upsilon}\omega\nu$ zu stützen. Siehe meine Bemerkungen in Frankel's Monatsschr. VIII, 53 und XVII, 26 (meinen Aufsatz über de Lara's Keter Kehunna S. 16).

Noch andere Beispiele werden im weiteren Verlauf dieser Arbeit beigebracht werden.

II.

Die Ermittelung der richtigen Etymologie eines Wortes gewährt ein doppeltes Interesse: ein sprachliches und ein culturhistorisches. Es wird dadurch das sichere Verständniß der Texte wesentlich gefördert, die sprachliche Entwickelung der Wörter dargelegt und innerhalb Einer Sprache das einheimische von dem fremden Gute gesondert. Ganz besonders bei der rabbinischen Sprache, der Fortbildung einer in ihrer freien selbstständigen Entwickelung gehemmten Sprache ist es von dem größten Interesse, das massenhafte Eindringen der Lehnwörter in das einheimische Sprachgut zu verfolgen. Durch den engen Verkehr mit Persern, Griechen und Römern beginnt ein förmlicher Austausch der Begriffe und mit dem fremden Begriffe bürgert sich auch die fremde Bezeichnung ein. „Nicht blos bringt gern die fremde Waare oder ein sonstiger auswärtiger Gegenstand, wovon man neue Kunde erhält, seinen ausländischen Namen mit, sondern auch bei Einbürgerung von Begriffen, Ideen, Handlungen, Aemtern, wie in anderweiten auf Leben, Kunst und Wissenschaft bezüglichen Gebieten . . . geschieht das häufig". (Pott, etymologische Forschungen II, 1. Abtheilung 119.) In vielen Fällen mißbraucht der fremde Eindringling das ihm gewährte Gastrecht und verdrängt das einheimische Wort oder er accomodirt sich in seiner äußern Erscheinung seiner neuen Umgebung, daß eine spätere Generation den fremden Ursprung nur schwer oder gar nicht erkennt. Ja, zuweilen wird sogar mit der fremden Waare ein förmlicher Luxus getrieben und der vorhandenen hebräisch-rabbinischen Bildung ein Fremdwort vorgezogen. Nicht bloß Substantiva werden herüber genommen, sondern, was einen stärkeren Einfluß des Fremden bekundet und was bisher wenig beachtet wurde, auch Partikeln und Zeitwörter. In der Mischna, Tosefta, Mechilta, Sifra, Sifre, dem Jerusalemischen Talmud und den späteren Midraschim macht sich das griechisch-römische, im babylonischen Talmud das Persische mehr bemerklich. Es bildet sich eine Art Mischstyl: ganze Sätze aus fremden Sprachen werden aufgenommen, Wortspiele mit rabbinischen und fremden Wörtern gemacht. Ich werde dieser Sprachmischung ein besonderes Augenmerk zuwenden und die Spuren derselben

auf den verschiedenen Gebieten, in Bezug auf politische und Handelsausdrücke, Aemter und Würden u. s. w. verfolgen, auch der Behandlung der Partikeln und Verba einen besonderen Abschnitt widmen. Die nachstehend vorgebrachten Beispiele mögen zur Illustrirung der hervorgehobenen allgemeinen Gesichtspunkte dienen:

Gittin 58a: Wie weit bin ich von jener Stelle (in der h. Schrift) entfernt? אינגר פוסתא ופלגא, ein wenig, anderthalb Seiten. Hier werden statt der vorhandenen rabbinischen Wörter dicht neben einander zwei Fremdwörter gebraucht. אינגר nach Raschi: wenig ist pers. **andak, andakî**, wenig, gering und פוסתא, von Raschi mit רף erklärt, ist p. **pûst**, Fell, Leder, Baumrinde, worauf geschrieben wird. Darnach ist Zuckermann (das jüdische Maßsystem 29, Note 75), der פוסתא für **passus** Schritt hält, zu berichtigen.

Synh. 98: מי איתי לך כאר הזר גנוני, hast Du einen tausendfarbigen Esel? frug Samuel den König Sapores. In unseren Ausg. falsch: בר חיור גוני. Es ist eine vollständig persische Phrase: **char hazâr gûnah**. Dagegen hat הדר, das Ztschr. der DMG. XXI, 567 für **hazär**, Tausend ausgegeben wird, damit gar Nichts gemein, sondern ist ein gut hebräisches Wort: das Geschlecht. — Wie Farbe überhaupt, sind auch einzelne Farbennamen dem Persischen entlehnt.

Nidda 20a: לבושא סיואה, nach Raschi soll סיואה der Name eines Ortes sein, an dem schwarze Kleider verfertigt wurden, R. Chananel liest סיינא, Aruch סייבא und erklärt es: schwarzes Kleid (s. v. סייבא und סיינא). Es ist zend. **çyâva**, np. **siyâh**, schwarz. Vielleicht gehört auch שחף schwarz oder schwarzgrau (Chulin 135a) hieher. — פציח, gesprenkelt, ist = syr. פיסכיא, pers. **pîsah**. Das Finale h ist im Syrischen in ך, im Rabbinischen in ח übergegangen, wie in ברחא Widder = pers. **barah**, huzv. ורך.

Synh. 100b in der Sentenz: ולרקן קורטמן עברקן סכסן, der Dünnbärtige ist klug, der Dichtbebartete ist närrisch (unverschämt, hündisch), sind zur Herstellung des Gleichklanges zwei persische

Wörter gebraucht worden: קרטמן, **chiradmand**, vernünftig [1]) und סכסן, **segsâr**, hündiſch, unverſchämt [2]). Aruch und Raſchi überſetzen zwar סיכסא närriſch, aber aus der Stelle B. Bathra 74a geht die Richtigkeit meiner Ueberſetzung hervor: כל אבא חסרא וכל בר בר חנה סיכסא, wo חסרא eſelhaft (Raſchi: שוטה כחמור) mit סיכסא hündiſch paralleliſirt wird. — Dem סכסן hündiſch entſpricht der כולבאי רעיא (R. Mezia 84b und Synh. 103a) nach Aruch's und Raſchi's übereinſtimmender Erklärung: der gemeine niedrige Hirt, Raſchi leitete das Wort offenbar von כלב Hund ab, während Aruch קלבאי ſchreibt. Muſ. hält סכסן für ein griechiſches Wort, es ſoll einen unbeliebten Menſchen, einen Spötter bedeuten. An welches Wort denkt er?

In ähnlicher Weiſe wird in dem Sprüchworte דאכיל ככולי אקיקלי דמתא שכיב (Peſachim 114a), „wer Kohl ißt (mäßig lebt), ſitzt (unangefochten von Gläubigern) auf dem Düngerhaufen der Stadt „ein Wortſpiel durch die Gegenüberſtellung des Fremdwortes ככולי, *καυκαλίς* oder **cacalia**, *καϰαλία* und des einheimiſchen קיקלי erzielt. Lebrecht (krit. Leſe 21) erklärt קיקלי abweichend als *κύκλος*, Markt-, Verſammlungsplatz.

B. Bath. 68b: הא דנגהקיהו לגו — — הא דנגהקיהו לבר nach der Leſeart des Aruch נהקיהו, in unſeren Edit. דנגיח קאי, bei R. Samuel b. Meïr: דנגח קייהי, „ihre Ausſicht iſt nach Innen, — ihre Ausſicht iſt nach Außen". Mit Recht hat Schorr (Chal VIII, 114) auf perſ. **nigâh, nigâ**, נגה, Ausſicht, Anblick verwieſen, doch iſt ſeine Deutung des קיהו falſch. Das Stammwort iſt נגה, während ק der ſehr vielen perſiſchen Vokabeln, beſonders den mit ה endenden angehängte Schlußbuchſtabe und יהו das rabbiniſche **Suffixum pluralis** iſt. Ob מניהי ספרים die

---

[1]) Vgl. meine Bemerkung in Frankel's Monatsſchr. XV, 153. Das ד am Schluſſe iſt ausgefallen wie in נשקרא, Kleie, p. chuśkâr, chuśk ârd, ſiehe Fleiſcher Nachträge zu Levy Chald. Wörterb. II, 570.

[2]) Das ר am Schluſſe iſt in ן verwandelt oder ausgefallen, wie in anderen dem Perſiſchen entlehnten Wörtern: איגרא Bote, iskudâr und סרכא Befehlshaber, sarkâr.

Revisoren, Correctoren der Bücher, מגה ס״ת eine revidirte, corrigirte Thorarolle nicht eher auf **nigâh, nigâh kardan**, anschauen, beobachten, als auf hebr. נגה, Glanz, zurückzuführen sind?

(Fortsetzung folgt.)

Eine Kleinigkeit zur palästinensischen Geographie.

(Herodium.)

Die talmudische Geographie, für welche sich die französische Akademie der Wissenschaften so warm interessirt hat, daß sie einen Preis für die Bearbeitung derselben aussetzte, dem wir die umfassende Arbeit Neubauer's verdanken, enthält noch viele Dunkelheiten, die meistens auf Textverderbniß beruhen. So lange uns nicht alte, gute Talmud-Handschriften in den Stand setzen werden, den ursprünglichen Text wiederherzustellen, kann von einer abschließenden talmudischen Topographie nicht die Rede sein. Gerade die Ortsnamen sind in den Ausgaben am meisten verdorben. Bis dieser fromme Wunsch erfüllt ist, wird man sich mit Combinationen behelfen müssen, um eine richtige Lesart herauszubringen.

Einen nicht ganz unwichtigen topographischen Punkt bildet die in den Ausgaben genannte Ortschaft בית הורדו. Die Mischnah giebt deren Entfernung von Jerusalem genau an: drei römische Millien von der Hauptstadt entfernt (Joma VI Ende): מירושלים ועד בית הורדו שלשה מילין. Der Sündenbock wurde am Versöhnungstage durch diesen Punkt geführt, um ihn tiefer in die Wüste zu bringen und ihn zuletzt von einem Felszacken in den Abgrund zu schleudern. Ganz richtig combinirt Abaji, dieser Punkt בית הדורו habe im Anfang der Wüste gelegen: אמר אביי שמע מינה בית הורדו במדבר קיימא (Talmud Joma daselbst p. 68b). Ein Tanaïte

behauptet nämlich, es bedurfte keiner beſonderer Zeichen, um dem Hohenprieſter die Anzeige zu machen, daß der Sündenbock in der Wüſte eingetroffen ſei, da die Vornehmen Jeruſalems den Träger deſſelben eine Station, eine römiſche Mille, zu begleiten pflegten. Man brauchte alſo nur die Zeit ihres Zuges und ihrer Rückkehr zu berechnen, und die Zeit dazu zu addiren, welche man braucht, um noch eine Mille zurückzulegen, um das Maaß von 3 Millien zu haben, in welchem der Träger des Sündenbockes bis בית חרודו, den Anfang der Wüſte, gelangt ſein müſſe.

Auffallend iſt es, daß dieſer durch einen eigenen Namen bezeichnete Punkt ſo nahe bei Jeruſalem anderweitig nicht bekannt iſt. Er dürfte aber als ſehr bekannt erſcheinen, wenn man die richtige Leſeart ermittelt. Daß das Wort durch eine Corruptel entſtellt ſein muß, erkennt man ſchon aus der Leſeart des Jeruſ. Talmud z. St., welche בית חורון lautet. Freilich auch dieſe L.A. kann nicht richtig ſein, da einmal Bethoron weiter als 3 Millien von Jeruſalem entfernt war, und dann der Sündenbock nicht auf dieſem Wege zur Wüſte gebracht wurde. Unter מדבר, von welchem im Pentateuch und in der Miſchnah in Verbindung mit dem Sündenbocke die Rede iſt, kann nur die Wüſte Juda verſtanden ſein, und dieſe lag öſtlich und nicht nordweſtlich von Jeruſalem in der Richtung von Bethoron. — Uebrigens hatten die gaonäiſchen Codices בית חרורו (ſ. Aruch. s. v. חרר und Reſpp. Gaonim ed. Caſſel p. 35 a. Nr. 110. ומעשה הרורים לא שמענו מרבותינו . . . . וכך אנו שונין ג׳ מילין מירושלים עד בית חרורו). Um die Verderbtheit der Leſearten zu vervollſtändigen, hat das Pſeudojonathaniſche Targum in der Princeps-Edition von 1590 gar die Leſeart הַרוּרִי (ſ. Levy, chald. Lexicon I p. 195 b).

Indeſſen giebt dieſe Leſeart הרורי in Verbindung mit der gaonäiſchen Angabe das Richtige an die Hand. Hat בית חרודו urſprünglich gleich מעשה חידודים oder חרורים gelautet, wie in Reſpp. Gaonn. angedeutet iſt, ſo iſt die Combination leicht. Es bedarf gar nicht des Aufwandes von Gelehrſamkeit, um zu wiſſen, daß מעשה חידודים oder חרורים eine falſche Leſeart für מעשה הוֹרְדוֹם iſt. So brandmarken die talmudiſchen Quellen das Unnatürliche an Herodes, daß dieſer mit der Leiche ſeiner Frau Mariamne den Coitus begangen habe. Wie מעשה הורדום, muß

man demgemäß auch בית הרודו lesen, und dieses kann nichts anders als Herodium bedeuten. Wiederholentlich giebt nämlich Josephus an, Herodes habe in der Gegend, in welcher er auf seiner Flucht durch die Invasion der Parther über die ihm nachsetzenden Judäer einen Sieg davon getragen hat, zum Andenken an denselben auf einer Anhöhe die Burg oder Akropolis Herodium erbaut (jüd. Krieg I, 13, 8): *εἰς μνήμην . . . ἔκτισε τὸ χορίον . . . . Ἡρώδειον ἐκάλεσεν ἀφ' ἑαντῶ;* (das. 21. 10): *φρούριον ἐπιτειχίσας τῷ πρὸς Ἀραβίαν ὄρει, προσηγόρευσεν Ἡρώδιον . . ἐξήκοντα σταδίων ἄποθεν Ἱεροσολύμων;* (Alterth. XIV, 13, 9): *ἐν ἐκείνῳ τῷ χαρίῳ . . . καὶ βασίλειον κατεσκεύασεν ἀξιολογώτατον καὶ πόλιν περὶ αὐτὸ ἔκτισε Ἡρωδίαν προσαγορεύσας.* (Das. XV, 9, 4), giebt Jos. dasselbe an und fügt hinzu, er habe eine Wasserleitung daselbst anbringen lassen, da die Gegend kein Wasser habe: *ἐ γὰρ οὗτος ὁ τόπος ἐσχηκεν (ὕδατα).* Herodium lag demnach in der Wüste.

Es kann daher kein Zweifel darüber sein; daß בית הרודו (wie man aus der Combination der L.A. des Targum und des gaonäischen Textes emendiren muß), eine der Stationen, welche der Träger des Sündenbockes passirte, Herodium bedeutet.

Indessen könnte gegen diese Identifikation der Einwand geltend gemacht werden, daß Josephus die Entfernung Herodiums von Jerusalem auf ungefähr sechzig Stadien bestimmt (*περὶ ἑξήκοντα σταδίους*), während nach der Mischnah die Entfernung von בית הרודו von der Hauptstadt kaum die Hälfte dieses Maaßes — 3 Millien = 24 Stadien oder nach talmudischer Schätzung = 22½ Stadien betrug (1. מיל = 7½ ריס, Stadium).

Allein diese Disharmonie in der Angabe der Entfernung ist nicht erheblich. Der Tanaïte, welcher dieses Maaß angiebt, R'Jehuda b. Ilaï, war ein Galiläer und kannte nicht genau die topographischen Distanzen in Judäa. Ueberhaupt hatten die Gesetzeslehrer der nach-hadrianischen Zeit nur eine dunkle Kunde von dem judäischen Süden, welcher durch den Bar-Kochoba-hadrianischen Krieg in eine Wüstenei verwandelt war.

So differiren zwei Gesetzeslehrer über die Distanz zwischen

Jeruſalem und dem Felszacken, von welchem der Sündenbock hinabgeſchleudert zu werden pflegte; R'Meïr giebt ſie auf 12 Millien, Andere auf 10 Millien an: עשר סוכות ושנים עשר מילין היו עשרה מילין . . . ר' יהודה אומר (מירושלים, עד צוק). (Babli Joma p. 67 a, jeruſ. p. 43 d). Von dieſer Unkunde mag es kommen, daß R'Jehuda die Entfernung von בית הרודו bis Jeruſalem auf 3 Millien anſetzt, während ſie nach Joſephus etwa noch einmal ſo viel betrug. Auch abgeſehen von dieſem Umſtande, kann R' Jehuda's Angabe nicht ganz genau ſein, da die Wüſte Juda unmöglich 3 Millien von Jeruſalem, $^3/_5$ geographiſche Meilen, gewiſſermaßen vor dem Thore, begonnen haben kann.

An dieſem Wiederſpruche darf man ſich alſo nicht ſtoßen. Sonſt aber kommen ſämmtliche Leſearten zu ihrem Rechte, wenn man בית הרודו mit Herodium vergleicht, ſelbſt die in der jeruſ. Talmudausgabe erhaltene בית חורון. Grade dieſe dürfte einen Theil des urſprünglichen Klanges wiedergeben. Joſephus nennt dieſe Wüſtenfeſtung bald Herodion, bald Herodeion, auch Herodias. Hebräiſch muß ſie alſo gelautet haben, da der O-Laut im Worte Herodes anticipirt wurde — הורדום — etwa בית הורדין und abgekürzt הורדין; dieſe Form ſcheint in בית חורון corrumpirt zu ſein. Die Leſeart in Pſeudo-Jonathan. הרורי, deutet auf die Form Herodia, und הרודו iſt aus dieſer Form corrumpirt.

Iſt nun Bet-Hordaï (wie man jedenfalls leſen muß) mit Herodium identiſch, ſo muß der Träger des Sündenbockes zuerſt von Jeruſalem auf ſeinem Wege nach dem Felszacken (צוק) die ſüdöſtliche Richtung eingeſchlagen haben, um dann durch mehrere Stationen zu einer Höhe zu gelangen, welche nach dem todten Meere zu abfällt. Es iſt alſo falſch, dieſen Felszacken oder עזאזל auf dem Gebirge zu ſuchen, das nordöſtlich nach Jericho zu abſteigt, wie Wiesner es thut, um den Azazel-Berg mit dem Berge der Verſuchung Jeſu (Quarantania) zu identificiren. Wenn die chriſtliche Legende den überhaupt legendenhaften Berg Quarantania in die Richtung von Jericho verſetzt, ſo iſt das ihre Sache; ſie vermag keinerlei Anhaltspunkt dafür zu geben. Aber man darf daraus nicht folgern, daß der Azazel-Zacken in der Richtung nach Jericho zu ſuchen ſei. Galt dieſer Berg in dem Volksglauben, weil der Sündenbock dorthin transportirt wurde, als eine Art

Blocksberg, und hat deßwegen diee vangeliſche Legende dort das Rendez-vous Jeſu mit dem Satan veranſtaltet, ſo muß dieſer Berg der Verſuchung in der Richtung nach dem todten Meere, ſüdöſtlich von Jeruſalem, geſucht werden.

Intereſſant iſt es, bei dieſer Gelegenheit wahrzunehmen, wie ſich der Redakteur des Pſeudo-Jonathan zum Pentateuch als einen Halbwiſſer in Talmudicis verräth. Er identificirt wiederholentlich das nicht ganz entfernt von Jeruſalem gelegene בית הרורי mit dem 12 oder 10 Millien davon entfernten Felszacken צוק, weil er die Eingangs citirte Miſchnah mißverſtanden hat. So überſetzt er Lev. 16, 10: לשדרא יתיה . . למדברא דצוק דהוא בית הרורי; eben ſo daſ. V. 21 למדך למדברא דצוק דהוא בית הרורי; daſ. V. 22 ſcheinen zweierlei Ueberſetzungen zuſammen gefloſſen zu ſein: ויפטור גברא יתי צפירא למדברא דצוק, ויסוק צפירא על טווריא דבית הרורי. Jedenfalls hat er oder ſeine Vorgänger den צוק mit בית הרורי für ein und daſſelbe gehalten.

Zum Schluß ſei noch bemerkt, daß die ſpäteren Editionen des Pſeudo-Jonathan durchweg ſtatt הרורי die L.A. haben חַדּוּרי.

Zwei Conjekturen, das bibliſche אשמנים und das talmudiſche קונם.

1) Der Schlußvers Jeſ. 59, 10 באשמנים כמתים hat noch keine befriedigende Erklärung, da auch die alten Verſionen keinen Anhalt bieten. **LXX** und Peſchito ſcheinen zwar eine andere Leſeart vor ſich gehabt zu haben, indem die griechiſche Verſ. lautet: *ὡς ἀποθνήσκοντες στεναξεσιν*, und die ſyr. ואתתנחן איך הנון דקרבין למסת, alſo etwa ונאנחים כמתים. Aber dieſe L.A. iſt jedenfalls ſinnlos. Denn באשמנים כמתים bildet einen ſynthetiſchen Parallelismus zum vorhergehenden בצהרים כנשף und iſt gewiſſermaßen von dem Verbum כשלנו abhängig. Aus demſelben Grund iſt auch die von Ibn-G'anach eingeführte und von Geſenius geltend gemachte Erklärung: „im Dunkel" unhaltbar. Abgeſehen vom Verſtoß gegen den Parallelismus, giebt es keine Analogie dafür, daß אשמן „Dunkelheit" bedeuten ſoll. — Ich erlaube mir folgende Conjectur vorzuführen.

Bekanntlich führte der Heilgott Aeskulap bei den Phöniciern und Babyloniern den Namen אשמן *Ἐσμοῦνος*. In phöniciſchen Inſchriften kommt es häufig vor, daß Geneſene ihre Votiva לאשמן weihten. Bei den Griechen war es Brauch, daß Kranke in einen der Tempel des Aeskulap (*ἀσκληπιεῖον*) gebracht wurden, um daſelbſt ihre Geneſung zu erlangen. Es waren daher in demſelben Krankenzimmer angebracht. Ariſtophanes läßt einen Sohn ſeinen kranken Vater nach Aegina in den Aeskulap-Tempel bringen (Ariſtoph. **Vesp.** 122):

διέπλευσεν εἰς Αἴγιναν. εἶτα συλλαβών
νύκτωρ κατέκλινεν αὐτὸν εἰς Ἀσκληπιῶ.

(vgl. Becker, Charikles 1² p. 246). — Könnte nicht אשמנים „Aſchmun-Tempel, Geneſungshäuſer" bedeuten? Dann hätte der Vers einen abgerundeten Sinn; das Verbum כשלנו, in zeugmatiſcher

Bedeutung: „ſtraucheln und fallen". „Wir ſtrauchelten am hellen Mittag wie in der Dämmerung (und fielen nieder) in Heiltempeln wie Sterbende".

2) Bekanntlich wußten die Talmudiſten ſelbſt nicht mehr, was die Bezeichnungen קונם קונח קונם und ähnliche Ausdrücke für Gelübde, Naſireat und Promiſſionseide urſprünglich bedeuteten. R'Jochanan nahm an, es ſeien fremdſprachliche, in das jüdiſche Leben eingebürgerte Wörter, ſein Antagoniſt Simon b. Lakiſch dagegen: es ſeien gefliſſentlich von den Weiſen veränderte hebräiſche Elemente (b. Nedarim p. 10a): כינויין ר' יוחנן אמר לשון נכרים הן. ר"ש לקיש אמר לשון שכרו להם חכמים.

Nun kann kein Zweifel darüber ſein, daß נויח פויח נויק willkürlich veränderte Formen für נזיר, eben ſo חרק ꝛc. für חרם, ſo wie שבוחה für שבועה ſind. Das liegt auf der Hand, und in ſofern iſt Simon b. Lakiſch's Anſicht die richtige, daß man gefliſſentlich dieſe Variationen eingeführt habe, um nicht das eigentliche Wort mit dem dabei gebräuchlichen Gottesnamen להי zu gebrauchen. Aber daß קונם eine Veränderung für קרבן ſein ſoll, will nicht einleuchten. In dieſem Punkte ſcheint R'Jochanan Recht zu haben, daß קונם קונח קונם fremdſprachliche Elemente ſind. Aus welcher Sprache mögen ſie entlehnt ſein? Zunächſt müßte man an das Griechiſche denken, welches ſeit Alexander's Siegeszügen und noch mehr in der Zeit der Diadochen immer tiefer in Judäa eindrang und ſelbſt Hebräismen und Aramäismen verdrängte. Nun findet ſich eine intereſſante Stelle beim Scholiaſten des Ariſtophanos zu Aves 5, 20: Rhadamanthys, der gerechte König von Kreta, ſoll zuerſt den Brauch eingeführt haben, daß man nicht bei den Göttern, ſondern bei der Gans, dem Hunde, dem Bocke und Aehnlichem ſchwören ſoll: *λέγεται δὲ αὐτὸν (Ραδάμανθυν) πρῶτον οὐδένα ἐᾶν ὅρκους ποιεῖσθαι κατὰ τῶν θεῶν, ἀλλ' ὀμνύναι κελεῦσαι χῆνα καὶ κύνα καὶ κριὸν καὶ τὰ ὅμοια.* Bekanntlich pflegte Sokrates aus religiöſer Skrupuloſität nicht bei den Göttern, ſondern *νὴ τὸν κύνα* „beim Hunde" zu ſchwören. Klingt nicht קונם, beſonders קונם und קונח ähnlich wie *κύνα* und *χῆνα?* Daß griechiſche Wörter in Judäa verſtümmelt wurden, hat nichts Auffallendes, und ein Gloſſarium Hebraeo-Graecum würde eine große Beiſpielſammlung

davon aufzeigen können. In ſo fern wären dieſe Wörter richtig לשון נכרים. Von der griechiſchen Umgebung hörten die Juden für Eide und Vota die Formeln *κύνα* u. ſ. w. gebrauchen, ſo bedienten ſie ſich derſelben neben der Formel *κορβᾶν* (Joſephus, Alterth. IV, 4, 4.) — Ein lehrreiches Beiſpiel dafür bietet das Wort **Pipi**. Bekanntlich ſchrieben alexandriniſche Juden auch in ihren griechiſchen Codices der Bibel den Gottesnamen mit hebr. Buchſtaben. Daraus wurde durch Figurähnlichkeit *ΠΙΠΙ* (ſ. Monatsſchr. S. 184). Dieſen Namen las man, verkehrt genug, pipi oder pupi und ſchwur dabei, wie bei einem Gottesnamen (Jer. Nedarim Ende p. 72c) אי פופי ישראל לא עללת לביתי, was ſchon B. Muſafia richtig erklärt, daß es ſo viel als „beim Gott Iſrael's" bedeutet (Aruch Additam s. v. פופי).

Recenſionen.

St. Paule. Paulus. Von E. Renan. Deutſche Ausg. Leipzig, Brockhaus. 1869.

Die Geſchichte des Urchriſtenthums iſt und bleibt noch immer trotz alles Aufwandes von Gelehrſamkeit, Geiſt und Scharfſinn, den die genialſten Männer unſeres Jahrhunderts darauf verwenden, ein mit ſieben Siegeln verſchloſſenes Buch. Es laſſen ſich die neueſten Darſtellungen des „Lebens Jeſu" am beſten mit den geiſtreichen Worten Renan's, in Paulus S. 470, charakteriſiren. „Der Chriſtus, der ihm (Paulus) perſönliche Offenbarungen macht, iſt ſein eigenes Trugbild; er glaubt Chriſtus zu vernehmen und hört ſich ſelbſt". **Mutatis mutandis** gilt das vollkommen von Strauß, Renan, Schenkel u. ſ. w.: der Chriſtus, der ihrem Auge vorſchwebt und ihnen Offenbarungen macht, iſt ihr eigenes

Trugbild: ſie glauben Chriſtus zu vernehmen und hören die Eingebungen ihrer Hegelei, ihres philoſophiſchen Syſtems, ihrer religiöſen und ſocialen Ideale.

Die Evangelien können aber nicht als geſchichtliche Quelle dienen, weil ſie einzig und allein eine Theogonie des Gottesſohnes, eine Apotheoſe des Gottmenſchen ſein wollen! Der Held der Geſchichte ſchwebt ſo ſehr zwiſchen Himmel nnd Erde, verhüllt in dem Glorienſchein eines phantaſtiſchen Mythos' ſpäterer blindgläubiger Anbeter, die Darſtellung ſetzt ſich in einem ſolchen Maße über die Kategorien von Raum und Zeit hinweg, daß die Kritik hier keinen Boden für ihre Arbeit hat, und von anderweitigen Controllen faſt ganz im Stiche gelaſſen, wohl nie den unbeſtreitbar richtigen Kern des Hiſtoriſch-Wahren herausfinden wird.

Sobald wir die Aufſchrift der Evangelien leſen, „dies iſt das Buch, die Geſchichte des Gottesſohnes oder des Logos;" ſo ſagt uns alsbald der geſunde Sinn, daß wir es hier mit einer Dichtung, mit einem Mythos zu thun haben, woran wohl der blinde Glaube feſthalten mag, der aber von vornherein jede kritiſche Unterſuchung ausſchließt. Es kann und darf deshalb die Verſchiedenheit der Darſtellungen und Berichte mit all den zahlreichen Widerſprüchen im N. T. nicht im Geringſten Wunder nehmen; denn auf die Schöpfungen und Gebilde des dichteriſchen Geiſtes läßt ſich gewiß mit vollem Rechte das alte Wort anwenden: **duo qui faciunt idem, non est idem!** Der Jeſus des Johannes iſt ein Weſen von ganz anderer Natur und Art, als der der Synoptiker. Und wenn wir gleich die hiſtoriſche Perſönlichkeit Jeſu außer Frage ſtellen, ſo ſteht doch feſt, daß der Gottesſohn der Synoptiker und der Logos nnd Monogenes des Johannes, wie der Adam Kadmon des Paulus, der Demiurgos und die Dora der Gnoſtiker in Wirklichkeit nichts anderes ſind, als Gebilde der Einbildungskraft und der Reflexion, die mit dem hiſtoriſchen Chriſtus, wie er leibte und lebte, nichts gemein haben. Jedes Jahrhundert, jedes Concil, jede Kirche und jede Sekte bis auf die Gegenwart mit ihrem neuen Dogma von der unbefleckten Empfängniß und deſſen Gegenſatz; dem „Leben Jeſu" von Strauß und Renan ſchuf ſich **à son aise** ihren Chriſtus und negirte natürlich **eo ipso** die Exiſtenz des Vorangegangenen. Es bleibt faſt nichts anderes übrig, als mit den Rabbinen des Mittelalters, die oft bei öffentlichen Disputationen wegen der widerſprechenden Angaben im Talmud in die Klemme geriethen, zu antworten:

שני ישו היו! „Es gab zwei Jeſu"! (S. Nizzachon ed. Hackſpan S. 192.) — Dieſer Dualismus des hiſtoriſchen und mythiſchen Chriſtus zieht ſich durch die Geſchichte des Chriſtenthums von ſeinen Uranfängen bis auf die Jetztzeit, wie ein rother Faden hindurch. Man ſtößt auf dieſen Zwieſpalt nicht allein bei den Evangelien — die Synoptiker und Johannes ſchildern thatſächlich „zweierlei Jeſus" — ſondern ſchon bei den Apoſteln. Petrus und Paulus, Jakobus, die Kirche zu Jeruſalem und zu Antiochia zeigen uns ſchon den ſchroffen Gegenſatz, die weite Kluft in der Wiegenperiode des Chriſtenthums.

Renan hat in ſeinem Paulus den gewaltigen Widerſpruch zwiſchen Petrus und Paulus trefflich gekennzeichnet. Schon im erſten Briefe an die Korinther (1, 12) hören wir den Heidenapoſtel klagen: „Ich ſage aber davon, daß unter euch Einer ſpricht: Ich bin Pauliſch; der Andere: Ich bin Apolliſch; der dritte: Ich bin Kepſiſch; der vierte: Ich bin Chriſtiſch [1]). Allein alle dieſe Warnungen verhallten an dem Widerſtand eines großen Theils der Kirche, für die Paulus als einer „der gefährlichſten", „als falſcher Prophet", „als ein neuer Bileam", „als ein Verführer des Volkes" galt. Paulus wurde mit dem Spottnamen (Simon Magus) und „Nikolaos" (Beſieger des Volkes), einer ungefähren Ueberſetzung von Bileam, בלע עם, und deſſen Jünger und Anhänger mit dem der „Nikolaïten" belegt. Die Apokalypſe des Johannes 2, 6—25 enthält, wie es Renan, S. 279—284, gründlich nachgewieſen, ähnliche heftige Anklagen gegen Paulus, und die Pſeudo-Clementinen geben den Commentar dazu. So bilden die Epiſteln des Paulus und die nichtpauliniſchen Briefe noch ſchärfere Gegenſätze (Luther z. B. nennt in der Vorrede den Brief des Jakobus „ſtracks wider S. Paulum") als die Synoptiker und Johannes!

Es hat aber Paulus dieſe Zurückſetzung gegen Petrus nicht bloß im Schooße der Kirche erfahren, ſondern auch in der Synagoge. Die jüdiſchen pſeudepigraphiſchen Schriften beuten dieſe Gegenſätzlichkeit zwiſchen Paulus und Petrus aus und heben den letzteren vortheilhaft über den erſteren hervor. So wenig Bedeutung die beiden von Wagenſeil und Hulbrich herausgegebenen Libellen תולדות ישו ſonſt haben; ſo können ſie

---

[1]) Statt *Χριστῦ* muß man leſen *Χρηστῦ*. Anmerk. d. R.

doch zur Folie des ältesten Kirchenstreites dienen. Das von Wagenseil edirte תולדות ישו stimmt mit dem Pseudoclementinen in der Verherrlichung des Petrus vollständig überein. Wir haben bereits vor Jahren in Frankel's Monatsschrift (1858, S. 468) darauf hingewiesen und besonders in unserem Artikel „Ueber den Verfasser des Nischmath" (daselbst 1861, S. 112) die wichtigeren Stellen hierüber mitgetheilt.

Es ist gewiß höchst charakteristisch, daß die alte Sage den Petrus (Simon Kephas) zum Verfasser des Gebetes נשמה und des Piut אתה תורה (abgedruckt bei Zunz, Literaturgesch. der synagog. Poesie S. 646) macht. Gerade in diesen beiden Stücken ist die Einheit Gottes und der Gegensatz gegen die christlichen Dogmen der paulinischen Briefe am schärfsten pointirt, und dennoch will die Sage dieselben dem Apostel Simon Kephas unterschieben![1]) — So scheint die Synagoge mit einem merkwürdigen instinktiven Verständniß den tiefen Unterschied, den Renan's Charakteristik scharf kennzeichnet, zwischen dem dogmatisch-pietistischen, echt lutherisch-glaubensseligen, überall pneumatischen Paulus und dem an die urjüdische Liebestendenz des Stifters sich lehnenden, an die Synagoge haltende Petrus herausgefühlt zu haben, und es ist in der That nichts der klaren Einfachheit des jüdischen Glaubensgehaltes entgegengesetzter als die Erbsünden-, die Gnaden- und Heilslehre des Paulus, „des Vaters des spitzfindigen Augustinus, des trockenen Thomas von Aquino, des düsteren Calvinisten, des mürrischen Jansenisten, der grausamen Theologie, die verdammt und zur Verdammung vorherbestimmt" (Renan).

Unter den Rabbinen des vorigen Jahrhunderts war es der kühne und eifrige Verfolger der Sabbatianer, Jakob Emden, der sich mit den kirchlichen Urschriften eingehend beschäftigte und merkwürdiger Weise über Paulus viel gelinder urtheilte. Im Anhange zu seiner Ausgabe des Seder Olam, Hamburg 1757, ist ein Sendschreiben an die Vorsteher der „Vierländer" in Polen abgedruckt, worin sich Jakob Emden aus voller innerer Ueberzeugung, wie er ausdrücklich bemerkt, sehr günstig über die hohe, weltgeschichtliche Aufgabe und Bedeutung Jesu ausspricht, die das Judenthum in erster Reihe anerkennen müsse.

---

[1]) Dagegen nehmen Zunz l. c. S. 5 und Graetz, Geschichte V, 179 einen Dichter Simon b. Kaisa an.

Auch über die Stellung und die Lehre des Paulus ergeht ſich Emden des Weitern und wir verweiſen darauf hin in Beziehung auf das 3. Kapitel bei Renan „Anfang der Beſchneidungsfrage". Daſelbſt ſucht Emden Paulus von der Inconſequenz, daß er den Timotheus gegen ſeine Ueberzeugung beſchnitten habe, während er bei Titus die Beſchneidung unterließ, dadurch zu rechtfertigen, daß, wie Emden meint, Paulus bei Timotheus nicht aus bloßer Accommodation (wie chriſtl. Gelehrte behaupten, ſ. Wiener, Realwörterb. II, 623) ſo gehandelt habe, ſondern laut einer geſetzlichen Norm, im Geiſte des jüdiſchen Geſetzes, demgemäß der Sohn einer Iſraelitin, obſchon deſſen Vater ein Grieche ſei, beſchnitten werden müſſe. Bei Timotheus wäre (Apoſtelgeſch. 16, 1—3) das eben der Fall geweſen, deſſen Mutter eine Iſraelitin war, während Titus der Sohn heidniſcher Eltern geweſen. — Den Heiden aber habe Paulus mit Recht die Beſchneidung erlaſſen, ſobald ſie die ſieben noachidiſchen Gebote beobachteten.

לכן תרע דלא קשיא מידי אפויל שמל את טימוטיאוש, כי בן אשה ישראלית מאיש יוני היה. ופויל למדן היה ובקי בדיני תורה ידע שנכרי הבא על בת ישראל הולד כשר ודינו כישראל גמור, לכן ברין עשה שמל את טימוטיאוש, ובשיטתו שאמר כל אדם ישאר ברתו . . . ע"כ טימוטיאוש הלוה שלידתו בקדושה דין ישראל היה לו וחייב במילה כמו בכל המצות.

Eine abermalige Veröffentlichung dieſes intereſſanten, aber wegen des unſchönen Druckes kaum lesbaren Sendſchreibens nebſt Auszügen aus andern Werken Emdens, die das Chriſtenthum behandeln, wäre wünſchenswerth und Herr Wagenaar, der Biograph Emdens, dürfte ſich dieſer Aufgabe gerne unterziehen.

Renan's Paulus, im Großen und Ganzen die Vorzüge ſeiner älteren Brüder theilend, reich an geiſtreichen Pointen, in der Charakteriſtik meiſt divinatoriſch, in der Geſchichtsauffaſſung ſtark reconſtructiv, verfällt dadurch eben in thatſächliche Irrthümer. Ganz beſonders was das jüdiſche Alterthum betrifft, macht Renan bei aller Umſicht in der Benutzung der ihm zu Gebote ſtehenden Literatur dennoch Verſtöße. So wenn er (S. 103), Hillel als den Hagadiſten charakteriſirt im Gegenſatz zu Schamai als den Halachiſten; wenn er, S. 102, die Bekehrung der Heiden der Agada zum Ziele ſetzt; daſelbſt die Agada hauptſächlich galiläiſchen, die Halacha jeruſalemiſchen Urſprungs ſein läßt und es überſieht, daß der „Talmud" ebenſo viel Halacha als Hagada enthält.

Aber man nimmt derartige Ausschreitungen tendenziöser Combination bei einem Werke von dieser Bedeutung gegenüber der erhabenen Gesammtauffassung gerne hin, zumal in Rücksicht auf die hinreißende Darstellung, den Fleiß und den Muth des Verfassers.

D. Oppenheim.

Studien über Tanchum Jeruschalmi von Ignaz Goldziher, **cand. orient.** — Leipzig 1870, Commissionsverlag von List & Franke. **VIII,** 56 S. deutsch, 16 S. arabisch.

Immer mehr wird das Dunkel erhellt, welches über die grammatischen und exegetischen Leistungen vieler jüdischen Autoren des Mittelalters ausgebreitet ist. Seitdem Munk durch seine Notiz über **Abúlwalid** und einige ältere Grammatiker darauf aufmerksam gemacht hat, daß David Kimchi keineswegs unübertroffen oder gar unerreicht in der sprachwissenschaftlichen jüdischen Litteratur dastehe, sind manche bis dahin ungedruckte Schriften von Grammatikern, Lexikographen und Exegeten theils edirt, theils durch darüber erschienene Monographien der allgemeinen Beachtung und Kenntniß näher gerückt worden. Beides zugleich strebt der Verf. der uns vorliegenden Arbeit in Bezug auf den nur wenig bekannten Bibel-Commentator Tanchum Jeruschalmi an, indem er einerseits Untersuchungen über den Lebensgang dieses Mannes und den Geist seiner Schriften anstellt, anderseits Excerpte von noch Ungedrucktem aus seinen Werken giebt. Es kam ihm bei dieser Arbeit seine nicht unbedeutende Kenntniß des Arabischen sehr zu Statten, welche er fast auf jeder Seite des Schriftchens sehr, ja oft zu sehr bekundet. Wir sagen „zu sehr" — denn wir wollen in diesem aufrichtig gespendeten Lobe auch zugleich einen leisen Tadel eingeschlossen wissen, den nämlich, daß der Verf. an manchen Stellen oft ganz einfache Behauptungen mit einem Ballaste gelehrter Noten und Belege aus arabischen Schriften, gedruckten und ungedruckten, beschwert. Eine größere Selbstbeschränkung wäre darum dem Verf. bei späteren Arbeiten auf das Dringendste zu empfehlen, wie wir ihm nicht minder rathen, der Form der Darstellung eine ebenso große Sorgfalt wie dem Inhalte zuzuwenden.

(Schluß folgt.)

Analekten.

Bezugnehmend auf meine Behauptung, daß פרש im rabbinischen Hebräisch nicht in der Bedeutung „graviren" vorkomme (s. diese Monatsschrift, Februar d. J. S. 73), bemerkt mir Herr Dr. Philipp Werner in Posen, daß Nachmanides zu Ex. 25, 7 bei Anführung von Sota 48b אבנים הללו אין כותבין אותן כדיו וכו׳ statt מסרטין, wie unsere Ausgaben haben, מפרשין gelesen. Ich glaube indeß nicht, daß durch einen so vereinzelt stehenden Gebrauch das Resultat meiner Bemerkung über שם המפורש alterirt werde.

Noch eine Notiz des genannten Hrn. Dr. Werner scheint einer öffentlichen Mittheilung werth zu sein. In meiner Ausgabe des Meor Enajim hatte ich S. 29, Anm. 2 meine Verwunderung darüber ausgesprochen, daß Asarja de' Rossi in seiner Uebersetzung des Aristeas-Briefes „Phönizien" überall durch ארום wiedergiebt. Hr. Dr. W. meint, daß ארום hier eine wörtliche Uebertragung des griechischen φοίνιξ „roth" sei. Ich glaube, daß er hiermit in der That das Richtige getroffen habe.

D. Cassel.

☞ **Ich ersuche die Herren Mitarbeiter, bei der Correctur keine Veränderungen des Textes vorzunehmen, welche ein Umbrechen des Satzes nöthig macht.**

Die Redaction.

Abhandlungen.

Das Erdbeben in den Tagen Usia's.

Von Rabb. Dr. M. Rahmer.

An zwei, oder — wie wir zeigen werden — an drei Stellen, thut die heil. Schrift eines Erdbebens Erwähnung, von dem in der Regierungszeit des Königs Usia Jerusalem heimgesucht worden. Die erste und älteste Stelle ist die Zeitbestimmung in der Ueberschrift zu Amos K. 1, 1. שנתים לפני הרעש, aus welcher hervorgeht, daß dieses Erdbeben eine Zeit lang gewissermaßen als Aera gedient hat. Die zweite Stelle ist Zacharja K. 14, 5, woselbst der Prophet, der ältere Zacharja, ein in Zukunft, unter Erderschütterung und Bergversetzung (um Jerusalem) hereinbrechendes Gottesgericht weissagt, und die in Folge dessen entstehende allgemeine Flucht mit derjenigen vergleicht, die zur Zeit des Erdbebens unter Usiah stattgefunden — ונסתם כאשר נסתם מפני הרעש בימי עזיה —, das also im Gedächtniß des Volkes noch lange Zeit nachher gelebt hat. Ueber das genauere chronologische Datum, wann dieses Erdbeben, in welchem Jahre der langen, 52jährigen Regierungszeit Usia's stattgefunden, ist nirgends etwas Bestimmtes angegeben, ja das Erdbeben wird in den Geschichtsbüchern des alt. Testaments gar nicht erwähnt. Desto reichlicher fließen die Traditionen, von denen eine, öfters und bei den ältesten Schriftstellern wiederkehrend, einen historischen

Kern zu enthalten scheint, der uns auf die richtige chronologische Spur leitet. Diese alte Tradition bringt jenes Erdbeben in einen pragmatischen Zusammenhang mit dem im Buche der Könige angedeuteten (II, 15, 5) und Chronik (II. 26, 16—21) ausführlich berichteten Ereigniß, wonach der König Usia, obwohl Nichtpriester, sich unterfangen hatte, im Tempel zu Jerusalem auf dem Altare des Herrn Räucherwerk darzubringen, und dafür mit einem, bis an sein Lebensende an ihm haftenden Aussatze bestraft wurde, „an demselben Tage, an welchem der König dieses Sacrilegium beging, soll auch das Erdbeben stattgefunden haben".[1])

Diese Tradition hat auch Hieronymus im Auge, wenn er in seinen Commentarien zu den oben angeführten Prophetenstellen (Amos u. Zacharia) berichtet: „Hic est Ozias, rex Juda, cognomento Azarias, qui indebitum sibi sacerdotium vindicare conatus, lepra percussus in fronte est, quanto iram Domini non solum poena ejus, qui sacrilegus fuit, sed et terrae motus ostendit, quem Hebraei tunc accidisse commemorant". Der älteste und ausführlichste Berichterstatter dieser Tradition ist jedoch Josephus, der dieselbe poetisch ausgeschmückt in seinen „Alterthümern" (IX. 10) wie folgt erzählt: „Nachdem er (Usia) solche Einrichtungen und Anordnungen getroffen hatte, da ward sein Sinn durch Hochmuth verkehrt, und aufgebläht durch die vergänglichen Glücksgüter, vernachläßigte er die unvergänglichen und ewigdauernden Güter, nämlich die wahre Frömmigkeit gegen Gott und die Beobachtung seiner Gebote. Indem er sich so ob seines Glückes überhob, stürzte er von seiner Höhe herab und fiel in die Sünden und Laster seines Vaters u. s. w.

---

[1]) cfr. Midrasch Tanchuma zu den Wochenabschnitten נח und צו, Jalkut zu Jes. K. 6, Seder Olam K. 20 הוא היה יום הרעש, Raschi u. Ibn Esra zu Amos 1, 1; letzterer sagt: ורובי המפרשים אמרו כי הרעש היה בהבנס עויה להקטיר קטורת ואין ראיה מן המקרא רק מהקבלה:

„Als das ganze Volk einst ein hohes Fest feierte, zog der König priesterliche Kleidung an und ging in den Tempel, um auf dem goldenen Altare des Herrn Weihrauch darzubringen. Da der Hohepriester Azarjas, der von achtzig Priestern umgeben war, ihn hieran hindern wollte, — ihm vorstellend, daß ihm das Opfern nicht erlaubt sei, sondern nur den Priestern aus dem Geschlechte Aaron's — und auch die anderen Priester ihm sämmtlich zuriefen, er möge sich aus dem Tempel entfernen, und nicht gegen die Gesetze Gottes sündigen, da gerieth der König in Zorn, und drohte ihnen mit dem Tode, falls sie ihn nicht gewähren lassen würden. Inzwischen entstand ein gewaltiges Erdbeben, der Tempel spaltete sich, hellglänzender Sonnenschein strahlte herein, und fiel dem Könige in's Angesicht, so daß derselbe sofort von einem Aussatz befallen wurde. Auch vor der Stadt, in der Gegend, die den Namen Eroge führt, barst der Berg, und die westliche Hälfte wälzte sich vier Stadien weit fort, und kam bis an den östlichen Gebirgstheil zu stehen, so daß dadurch die Wege und Lustgärten des Königs ganz verschüttet wurden. Sobald die Priester bemerkten, daß der König am Gesichte mit dem Aussatze behaftet sei, machten sie ihn auf diesen Unfall aufmerksam, und befahlen ihm, als Unreiner die Stadt zu verlassen. Der König, voller Scham über das ihm widerfahrene Mißgeschick und dadurch vollständig gedehmüthigt, fügte sich diesem Befehle und ertrug sein elendes und bejammernswerthes Geschick als eine gerechte Strafe für seinen Uebermuth und seine Gottlosigkeit. Er lebte eine Zeitlang außerhalb der Stadt zurückgezogen als Privatmann, währenddeß sein Sohn Jotham die Regierung führte; alsdann starb er vor Kummer und Unmuth über das Begangene im achtundsechzigsten Jahre seines Lebens nach zweiundfünfzigjähriger Regierung. Er wurde ausnahmsweise in seinem Garten begraben". ...

Die Quellen, aus welchen Josephus diese Erzählung geschöpft hat, sind mehrere. Für das Hauptfactum, Usia's Ein-

griff in die Vorrechte der Priester und seine Bestrafung mit dem Aussatze, diente ihm der biblische Bericht der Chronik (II. 26, 16—21) als Quelle, den er fast wörtlich[1]) (nur hie und da in freier Ausschmückung) wiedergiebt.

---

[1]) Eine genauere Vergleichung ist für die Würdigung der Art und Weise, wie Josephus die Bibel benützt, interessant und lohnend. Die vorhergehende Schilderung (Jos. a. a. O.) des Waffenruhms Usia's, seiner Heeresorganisation, Befestigung der Hauptstadt, Pflanzenanlagen u. s. w. entspricht vollständig der Chronik a. a. O. V. 6—16; auch der rhetorische Uebergang und die psychologische Motivirung, womit Jos. das Folgende einleitet, daß der König in Folge seiner glücklichen Unternehmungen hochmüthig und gottvergessen wurde, giebt den Sinn des prägnanten וכחזקתו גבה לבו וכי וימעל ביי אלהיו (V. 16) sehr gut wieder. Daß es ein hoher Festtag war, an welchem der König sein Vorhaben, im Tempel als Priester aufzutreten, zur Ausführung brachte, — davon schweigt zwar die Bibel sowohl wie die Tradition, ist jedoch poetische Ausschmückung, die sich der Geschichtsschreiber zur stärkeren Hervorhebung des Faktums erlaubt; dagegen sind die den Priestern in den Mund gelegten Worte, „daß es ihm (Usia) nicht erlaubt sei, Räucherwerk darzubringen, sondern nur den Priestern vom Stamme Aaron, er möge sich darum aus dem Tempel entfernen" eine wörtliche Uebersetzung des V. 18 ויאמרו לו לא לך עזיה להקטיר לייי כי לכהנים בני אהרן המקדשים להקטיר צא מן המקדש: — Wenn Jos. weiter berichtete: „Da wurde er (Usia) zornig und drohte den Priestern mit dem Tode", so ist das wieder über das Bibelwort hinausgegangen, das nur vom „Zornigwerden" (ויזעף עזיה) spricht. (Der Raschi zugeschriebene Commentar bemerkt jedoch zu den Worten ובידו מקטרת (V. 19) — ורצה להכות בו הכהן המונע מלהקטיר — auch die Vulgata fügt hinzu: minabatur sacerdotibus).

Die von Jos. angegebene Entstehungsursache des Aussatzes, „daß ein hereinfallender Sonnenstrahl denselben auf dem Antlitz des Königs zum Ausbruch gebracht habe," findet sich nirgends in den jüdischen Quellen angegeben, scheint aber von Jos. aus dem in der Chronik bei dieser Gelegenheit (ib. V. 19) gebrauchten Ausdruck במצחו זרחה והצרעת, der sonst nur vom Scheinen des Sonnenlichts gebraucht wird, (und hier für das gewöhnlichere פרחה (cfr. Lev. 13, 20, 25, 42, 57 steht), gefolgert worden zu sein. — Daß der König in dem Mißgeschick, das ihn betroffen, ein göttliches Strafgericht erblickt, und sofort den Tempel verläßt, ist aus den Worten (V. 20) וגם הוא נרתח לצאת כי נגעו ייי ersichtlich. — „Er lebte als Privatmann außerhalb der Stadt" (ἔξω τῆς πόλεως ἰδιώτην ἀποζῶν βίον) ist eine freie Umschreibung des וישב בית החפשית V. 20, welches das Targum an der Parallelstelle

Die Farben zur Schilderung des Erdbebens hat er offenbar der zacharjanischen Weissagung (K. 14, V. 4 und 5) entlehnt, wozu er sich für um so berechtigter hielt, als der Prophet ja selbst auf die Aehnlichkeit der beiden Erdbeben, des in Zukunft prophezeihten mit dem usianischen, hinweist. Die übrigen Angaben des Josephus endlich, daß das Erdbeben der Sünde des Usia als Strafe auf dem Fuß folgte, sowie daß der Tempel selbst davon berührt wurde und Risse erhielt, sind der Tradition entnommen, deren Entstehungsweise sich jedoch exegetisch begründen läßt.

Josephus erzählt von einer durch das Erdbeben verursachten Verschüttung des Thales (der Gärten und Wege) zwischen den Bergen um Jerusalem, er hat also statt unseres וְנַסְתֶּם גֵּיא הָרַי (Sech. 14, 5) mit dem Targum-Codices Raschi, Ibn Esra und R'Tam [1]) וְנַסְתֶּם גֵּי הַ geleſen. Ja, noch mehr. Bekanntlich leſen

---

(Regum II. 15, 5) ebenfalls mit ויתיב בר מן ירושלם überſetzt; das Targum zur Chronik (codex Erfurt, bei de Rossi Nr. 160) überſ. ויתיב בביתא סגירותא בר מירושלם. Die Vulgata überſetzt dieſes Wort hier »in domo separata«, u. Reg. (l. c. »in domo libera seorsum«; die LXX geben beide Mal das hebräiſche Wort unüberſetzt wieder „ἐν οἴκῳ ἀπροσώϑ“ nach dem Kethib הרחשות. Wie Josephus faßt es auch der Talmud, Horioth 10 a, woſelbſt Raſchi erklärt דנעשה חפשי מן המלכות כהדיוט (das הדיוט entſpricht dem ἰδιώτης bei Joſ.). — Auch die Schlußbemerkung bei Josephus „er wurde allein in ſeinem Garten beerdigt — μόνος ἐν τοῖς ἑαυτοῦ κήποις — iſt aus Chronik ib. V. 23 gefloſſen, woſelbſt es heißt ויקברו אותו וכו' בשדה הקבורה וכו' (der Commentator bemerkt richtig hierzu ולא במערה עם המלכים). Die Parallelſtelle im Buche der Könige deutet dieſe beſondere „Grabſtätte“ des Königs durch kein Wort an, es heißt daſelbſt wie bei den anderen Königen ויקברו אותו עם אבותיו בעיר דוד.

Aus dieſem ganzen Vergleiche iſt erſichtlich, daß Joſephus in ſeinen „Alterthümern“ den Berichten der Chronik den Vorzug vor denen in den Büchern der Könige giebt, was für die Authenticität der Chronik ein nicht zu unterſchätzendes Merkmal iſt.

[1]) Die Worte R. Tam's in Bezug auf dieſe L.A. in den הכרעת

die LXX, Symmachus (und wie Hieronymus berichtet, auch „reliqui interpretes“ nach Pinsker's „Einleitung in das babylonische Punctationssystem“ auch die babyl. Texte) [1]) auch für das in demselben Verse noch vorkommende נסתם כאשר ebenfalls beide Mal ונסתם. Offenbar lag auch dem Josephus [2]) diese Lesart vor, und aus ihr holte er die Berechtigung her, bei dem Bericht über das usianische Erdbeben von der Verschüttung der Wege und Gärten zu reden, entsprechend den Worten des Propheten: „und es (das Thal) wird verschüttet werden, wie es verschüttet worden in den Tagen [3]) des Erdbebens während der Regierungszeit Usia's.“ Was aber die älteren Uebersetzer zu der LA. ונסתם auch an den beiden letztgenannten Stellen hindrängte, das scheint der Umstand gewesen zu sein, daß der (nach ihrer Annahme) nacheriliſche Prophet doch unmöglich zu seinen Zeitgenossen von dem etwa drittehalb Hundert Jahre vorher stattgefundenen Erdbeben in so lebhafter, directer Rede sprechen konnte: „Und Ihr werdet fliehen, wie Ihr geflohen seid vor dem Erdbeben in den Tagen Usia's.“ Kimchi fühlt diese Schwierigkeit und erklärt deshalb כאשר נסתם ר״ל אבותיכם וכן ואותנו הוציא משם. Allein dieser sein Vergleich hinkt, denn die Generation, zu welcher Mose spricht, hatte ja zum

---

בין מנחם וכין דונש בן לברט (ed. London, p. 11) sind bemerkenswerth: וכדבר הזה טעו המנקדים שנקדו ונסתם גיא הרי מפני שלא כתוב במסורה הגדולה וכי וטעו שהוא ונסתם וכן תיי ויסתם.

[1]) Schon der kritische Asarja dei Rossi macht auf diese Verschiedenheit der L.A. zwischen Madinchaë und Maarbaë aufmerksam אפשר שלא בלבר ונסתם הריאשון וכי הוא במחלוקת מדינחאי ומערבאי, אלא גם על השנים האחרים נחלקו.

[2]) Er folgt, da nicht anzunehmen ist, daß ihm ein babyl. Bibelexemplar vorgelegen, den LXX, wie das auch aus anderen Stellen ersichtlich ist.

[3]) Die LXX lesen folgerichtig für מפני, das nur nach נום gerechtfertigt ist, ביומי, sie übersetzen: „*ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ συσσεισμοῦ, ἐν ἡμέραις Ὀζίου.*

großen Theil, abgesehen von Josua und Kaleb, den Auszug aus Aegypten als Kinder mitgemacht, so daß Mose recht wohl, sich miteinschließend, sagen konnte: „Uns hat der Herr herausgeführt u. s. w.“; während hier zwischen dem Factum des Erdbebens und der prophet. Hinweisung darauf (nach Rechnung Jener) nahezu 250 Jahre lagen.

Daß die letzten Kapitel von Zacharja einer viel früheren Zeit angehören, einer Zeit, in welcher der Prophet Zuhörer vor sich hatte, welche die Schrecken jenes Erdbebens und die Flucht vor demselben mit durchgemacht, und die er also mit den Worten „wie Ihr geflohen seid“ recht lebhaft daran erinnern konnte, davon hatten jene älteren Interpreten keine Ahnung.[1])

Aus dieser Parallele mit Zacharja, als der Quelle, aus welcher Josephus geschöpft, ergiebt sich auch die Enträthselung des schwierigen Namens „Eroge“ (Ἐρωγη), womit Jos. eine Gegend um Jerusalem bezeichnet, und dem man sonst nirgends wieder begegnet. Es ist höchst wahrscheinlich nichts Anderes, als eine Umsetzung des von Zacharja erwähnten גיא־הרי.[2])

---

[1]) Daß die letzten 6 Kapitel einem (nach Ewald und Hitzig gar zweien) früheren Zacharja angehören, ist längst festgestellt. Hr. Prof. Graetz hält den Jes. 8, 2 genannten זכריה בן יברכיה für den muthmaßlichen Verfasser. Daß dieser sowohl, wie der gleichzeitig mit ihm genannte אוריה הכהן für Propheten gehalten wurden, ersieht man auch aus Tract. Maccoth s. f., woselbst R. Akiba sich über die Zusammenstellung dieser Beiden wundert, ומי מה ענין אוריה אצל זכריה, אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני אלא תלה הכתוב גבואתו של זכריה בגבואתו של אוריה וכ׳. Dieser זכריה ist sehr wahrscheinlich auch derselbe, den Usia (nach Chronik II. 26, 5) bei seinen Unternehmungen stets befragte, ויהי לדרוש אלהים בימי זכריה המבין בראות אלהים וכו׳, der demnach Augenzeuge des Erdbebens und ein älterer Zeitgenosse des Jes. war. Hiernach ist also unsere massoret. (palästinensische) L.A. וְנַסְתֶּם כאשר נַסְתֶּם מפני וכ׳ die richtige, und wegen des מפני auch die einzig mögliche; der oben angegebene Grund und die Nothwendigkeit an diesen Stellen auch וְנַסְתֶּם zu lesen, fällt, sobald der Prophet Augenzeuge des Erdbebens war und zu Augenzeugen spricht, fort.

[2]) Daß גיא־הרי als Eigenname für das durch die Berge um Je-

Es erübrigt noch einen Umstand, dessen Josephus in seinem Berichte Erwähnung thut, näher zu beleuchten. Er erzählt, daß, als das Erdbeben (als Strafe für das Sacrileg Usia's) ausbrach, auch der Tempel sich gespalten habe. Dasselbe wird auch in Aboth d'R. Nathan K. 9. berichtet: ובזעפו עם הכהנים והצרעת זרחה במצחו באותה שעה נבקע ההיכל הילך והילך י״ב מיל על י״ב מיל ויבהילוהו משם (cfr. Midrasch Tanchuma zu נח K. 5). Diese sicherlich sehr alte Tradition hängt mit der traditionellen Auffassung des sechsten Kapitels von Jesaja zusammen, die auch jetzt noch, wie hier gezeigt werden soll, ob ihrer inneren Wahrheit exegetisch zu verwerthen ist.

Die in der Ueberschrift dieses Kapitels gemachte Zeitangabe: „Im Todesjahre des Königs Usia", wird nach dieser Auffassung auf den Beginn seiner Aussatzkrankheit bezogen, וכי מת היה אלא שנצטרע ומצורע חשוב כמת, (Jalkut zu Jes. K. 6, Tanchuma Abschnitt צו); auch das Targ. übersetzt die Einleitungsworte: בשנא דאתנגע בה מלכא עזיה. Demgemäß werden nun auch die folgenden Verse vom Midrasch erklärt, insonders V. 4. וינע אמות הספים וכי הוא היה יום הרעש שנאמר בו ונסתם כאשר נסתם מפני הרעש בימי עזיה וכי כי ביום שעמד עזיה להקטיר בהיכל רעשו שמים וארץ ובאו השרפים לשורפו וכי והארץ לבולעו וכי.

Daß dieses Kapitel, welches die Berufung und Weihe Jesaja's zum Propheten, seine prophetische Inauguration, darstellt, einige Züge enthält, die an den Ausbruch des Erdbebens erinnern, („das ganze Heiligthum erzittert bis in die Grundlagen der

---

rusalem geschaffene Thal — ירושלים הרים סביב לה — zu fassen sei, muthmaßte schon der sel. Rapoport in der Vorrede zu Freund's שורש דבר, an das Ἐρωγη bei Jos. hatte er nicht gedacht. [Wie ich nachträglich sehe, vermuthet Samuel le Petit, in seinen *ανεκδοτοις* in Bibl. Bodlej tom. 3, p. 326, ebenfalls schon die oben angegebene Transposition; L. de Dieu will *σερώγη* lesen und dies in שער הגיא auflösen, allein die L.A. *ερωγη* ist durch Eusebius — Dem. Evang. p. 291 — verbürgt.

Schwellen, das Haus füllt sich mit Rauch" [1]), und die jene traditionelle Relation begründet erscheinen lassen, sieht man auf den ersten Blick. Doch muß man auch den Schlußvers des K. 5. in diese Schilderung hineinziehen, der offenbar das Bild des Erdbebens ausmalt. „Und es tobt über ihm an jenem Tage wie Meerestoben; man blickt zur Erde und siehe! Finsterniß, Beängstigung, und das Sonnenlicht verdunkelt durch Gewölk".[2]) Es läßt sich recht wohl denken und mit einer vernünftigen Exegese vereinbaren, daß durch jenes Sacrileg des Usia und das auf den Fuß folgende Erdbeben, das allgemein als ein Gottesurtheil angesehen wurde, in dem jungen Jesaja der prophetische Geist geweckt wurde, und er voll heiligen Feuers als Gesandter des Herrn bei dem entarteten Volke auftrat.

Zu seinen seiner ersten und feurigsten Reden, voller Beziehungen auf dieses Erdbeben, gehört auch, was bisher übersehen worden, das 24ste Kapitel, das wie ein glühender Lavastrom dahinfließt. V. 1. „Siehe, der Herr spaltet und

---

[1]) Bei den Zerreißungen und Zerspaltungen des Bodens durch Erdbeben hat man oft — schreibt Humboldt (Kosmos I, 220 und IV 223) — aus den Spalten, schwarzen Rauch, Mofetten (irrespirable Gasarten), und selbst Feuerflammen hervorströmen gesehen. Der Rauch war jedesmal um so dicker, als das unterirdische Getöse an Stärke zunahm.

[2]) Daß dieser Vers inhaltlich zum folgenden Kapitel gehört, das Bild vom Erdbeben entlehnt, und geschickt auf das im 6. Kap. geschilderte Ereigniß vorbereitet, ist von sämmtlichen Exegeten unbeachtet geblieben, und erscheint doch außer Zweifel. Das Toben oder Brüllen des Meeres, die Verfinsterung des Sonnenlichtes, die beängstigende Dunkelheit auf der Erde, sind allesammt deutliche Symptome eines zum Ausbruch kommenden Erdbebens (cfr. Plinius, Kp. 6, 20; 16, 16—17). Das והנה חושך צר braucht nicht (mit Ewald) gegen die massoret. Punctation als „dichte (enge) Finsterniß" genommen zu werden; צר ist hier nicht Adjektiv, sondern Substantiv und bezeichnet einen Begriff für sich „Bedrängniß, Beklommenheit (des Gemüths)," eine Folge der plötzlich eingetretenen Finsterniß am lichten Tage, man vergl. die Parallelstelle Jes. 8, 22, והנה צרה וחשכה. Fürst (Lexicon) sieht צר als zusammengezogenes צָרַר an „Helle"; und wenn Raschi zur Stelle die Ansicht

zertheilet [1]) die Erde, er kehrt ihre Oberfläche um, und verjagt ihre Bewohner. V. 2. „Da ist das Volk wie der Priester, [2]) wie der Herr, so der Diener u. s. w. V. 5. „Entartet ist das Land unter seinen Bewohnern, man hat die Vorschriften übertreten, hat die festgesetzte Grenze [3]) überschritten, hat zerstört den ewigen Bund." (Mit diesen Worten zeichnet der Prophet scharf das Vergehen Usia's, seinen Eingriff in das Priesterthum, denn unter ברית עולם ist wohl ברית כהונת עולם verstanden. (Num. 25, 13). V. 6. „Darum frißt der Fluch die Erde, und es büßen die darauf wohnen, darum versengen (חרו) der Erde Bewohner, — (Humboldt spricht auch von aus der Erde

---

Einiger anführt צר היא הלבנה שנתמעטה, so haben diese Exegeten צר wohl als eine Zusammenziehung von סהר genommen. — Die Influenz des Erdbebens auf das Meer und die athmosphärischen Erscheinungen ist erfahrungsmäßig festgestellt, und wissenschaftlich begründet (cfr. Humboldt „Kosmos" I, 212—220).

[1]) Es ist gar nicht zu begreifen, warum sämmtliche moderne Exegeten (Eichhorn, Gesenius, de Wette, Hitzig, Umbreit, Knobel und Ewald) dieses Kap. für unbestreitbar unächt erklären, und die Abfassung desselben bis gegen Ende des Exils hinabrücken. Ewald bezieht es in höchst gezwungener Weise auf den Feldzug des Kambyses gegen Aegypten, und erblickt darin eine Weissagung der nahenden Welterschütterung, während doch die Bezugnahme auf das miterlebte Erdbeben, unter dessen gewaltigen Eindrücken der Prophet diese Rede hielt, in's Auge springt. Nur unter dieser Voraussetzung gewinnt man das rechte Verständniß dieses Kapitels im Ganzen wie im Einzelnen. — V. 1. בקק ist das verstärkte בקע, so übersetzen auch die LXX Jerem. 19, 7. σφάξω; ebenso ist בלק wohl nur das verstärkte בלג oder פלג.

[2]) ככהן ist mit einem Seitenblick auf Usia, den Usurpator der Priesterwürde, gesagt.

[3]) חלפו חוק heißt nicht allgemein „das Recht übertreten", sondern eine „festgesetzte, bestehende Grenze, oder Schranke überschreiten", wie Ps. 148, 6 חק נתן ולא יעבור (cfr. Spr. 8, 29. u. Jer. 5, 22); hier ist die gesetzliche Schranke zwischen Priesterthum und Laienthum gemeint; ebenso ist das עברו תורום in diesem Verse nicht von Gesetzesübertretung überhaupt, sondern von den bestimmten (priesterlichen) „Vorschriften" zu verstehen, worauf der Plural hinweist.

bei Erdbeben aufsteigenden Flammen und heißen Dämpfen) — und überbleiben wenige Leute." In den folgenden Versen schildert der Prophet, die durch die Schrecken des Erdbebens unterbrochenen Freuden des Weines und des Spiels. V. 10. „Zertrümmert ist die öde Stadt, verschlossen jedes Haus, ohne Eingang — getrübt ist jede Freude, ausgewandert die Wonne des Landes. — 12. Zurückgelassen ist die Stadt in Oede, in Trümmer ist das Thor[1]) geschlagen." Die Einwohner hatten also die Flucht ergriffen — כאשר נסתם מפני הרעש. — Die Verwirrung auf der Flucht schildert V. 18. recht drastisch והיה הנס מקול הפחד וכי, „denn (nach Ewald) wer vor dem lauten Knalle geflohen, fällt in den Fall, und wer mitten aus dem Falle aufsteigt, wird von der Falle gefangen; denn die Schleußen vom Himmel her öffnen sich,[2]) und es erzittern die Gründe der Erde!" V. 19. Zerschmettert, zerschmettert ist die Erde, zerbröckelt,[3]) zerbröckelt ist die Erde, erschüttert, erschüttert ist die Erde." (Dieser Vers malt, ich möchte sagen, onomatopoetisch, das Erdbeben). — V. 20. Es wankt die Erde wie ein Trunkener, sie schwankt wie eine Wächterhütte (Ewald wie eine vom Winde getriebene „Hängematte") weil ihre Sündenlast schwer sie niederdrückt, stürzt sie, ohne sich zu erheben." Aus dem Folgenden ist noch der Schlußvers: „Es erbleicht[4]) der Mond, und es erblaßt die Sonne, denn der Herr

---

[1]) Vielleicht steht der Wiederaufbau des „Thores" (Chronik II. 27, 3) durch Jotham hiermit im Zusammenhange.

[2]) Derartige Naturerscheinungen schildert auch Asarja dei Rossi (קול אלהים) als Augenzeuge des Erdbebens zu Ferara den 18. November 1570.

[3]) Der Stamm פור (פרר) bedeutet „zerstücken, zerbröckeln" dav. das talm. פירורין „Brodkrumen", so übers. auch d. Targ. ψ. 22, 15. התפרד mit אתפררין.

[4]) חפר = חוּר „weiß werden" (vor Scham), cfr. Jes. 29, 22. פניו יחורו, so auch das mischnische מלבין פני חברו (V. לבן).

Zebaoth herrſcht auf dem Zionsberge, — er hat dies durch das Gottesurtheil des Erdbebens gezeigt, — vor ſeinen Aelteſten[1]) (ſtrahlt) ſeine Majeſtät!", beſonders hervorzuheben[2]).

(Fortſetzung folgt.)

---

[1]) זקניו = כהניו.

[2]) Daß bei heftigen Erderſchütterungen die Atmoſphäre große Veränderungen erleidet und ſtarke Nebel kurz vor und während des Erdbebens den Anblick des Himmels trüben, hat Humboldt ſelbſt öfters beobachtet (cfr. Kosmos I 214 und Anmerkung 54, p. 442).

Etymologische Studien zur Kunde der rabbinischen Sprache und Alterthümer.

Von Dr. J. Perles.

(Fortsetzung.)

Fremdwörter kommen nicht bloß da zur Anwendung, wo der heimische Wortvorrath versiegt oder mit den neuen Begriffen auch die neue Bezeichnung eingeführt wird, sondern neben dem vorhandenen rabbinischen Worte wird das Fremdwort gebraucht und wohl auch bevorzugt. So finden wir neben המון, die Menge öfter אכלוסין, ὄχλος und einmal auch das etymologisch bisher nicht enträthselte אמבוהא, pers. **anbûh** oder **anbuh**, Volksmenge (Joma 87a[1]); neben בטל, בטלן unbeschäftigt, ein Müßiggänger, das gleichbedeutende pers. פרדכת (B. Bath. 55a), **pardâchtah**, partic. von **pardâchtan** (Chal. VIII, 117 von huzv. ורחכש, Irrweg!) und im Syrischen auch ארעם, ἀεργός; neben כירה und תנור, das übrigens auch im Aveſta als **tanûra** vorkommt (Spiegel, Aveſta I, 12, 271), den in's Rabbinische (פורנא) und Arabische فرن gedrungen **furnus**, das pers. בי תפיא, **tâbah**, von huzv. תאפק Eſſe, **tâſtan**, brennen[2]) und im Syrischen קליבנס, **clibanus**, und das von Bernstein und Payne-Smith etymologisch nicht erklärte ארונא, Ofen, das ich für p. **âdargâh** = **âtaśgâh** halte. Auch כנונא, Kohlentopf, dürfte hierher zu ziehen sein, das

---

[1]) Aruch und Raſchi erklären אמבוהא übereinstimmend durch Volksmenge, גדודי בני אדם, המון. Eine Etymologie ist außer von Schönhak, der an ambio = סובבים אנשים המון denkt, nicht versucht worden. אמבוהא ist aus anbûh entstanden wie אמבר Vorrathskammer, Hambar aus anbâr. Payne-Smith verzeichnet das pers. Wort unter neupr. אנבר, aber nicht s. v. אמברא acervum.

[2]) Levy bringt das Wort mit תאפא in Zusammenhang und hält es gar für χυτρόπους, siehe meine Bemerkung in Graetz' Monatsschr. 1869, S. 77. — Payne Smith bringt es mit אפה backen in Verbindung!

schon Aruch richtig im ar. כאנון nachweist, während es Mus. gegen den Zusammenhang durch *κανοῦν* Korb erklärt; neben בין השמשות oder בין שמשא, בית רמשא, neusyr. בירשא, einmal auch das aus dem Persischen šab Nacht gebildete בי שבבי (Sabb. 109 b) [1]), neusyrisch in der apocopirten und von Nöldeke neusyrische Grammatik 163 unerklärt gelassenen Form בבי; neben סם Gift die Fremdwörter ארס virus [2]) (vgl. huzv. ויש, וש

[1]) Also erklären Aruch שב 5 und Raschi das Wort an erster Stelle; nach der zweiten minder wahrscheinlichen Erklärung ist von שבבא Nachbar: in der Nachbarschaft zu übersetzen. Aruch hat außerdem die Variante בי שבבי zwischen den Todten. Uebrigens ist šab Nacht noch in anderen rabbinischen Vokabeln nachweisbar: in שברירי, das ausdrücklich als Nyctalopie (Seborrhoea?) erklärt wird und das unzweifelhaft durch den Wechsel der Labialen mit syr. שַׁמְרמרא nyctalops, luxiosus bei Cast. 922 zusammenhängt und in שיבתא nach der Erklärung der Halach. gedoloth bei Aruch eine Art Nachtdämon.

[2]) ארס ist durch den Wegfall des Digamma aus virus entstanden wie אספסיינוס, Vespasianus, syr. אושנא Hengst aus pers. gušn, syr. אֶלָא = velum und wie das spiritus asper zumeist nicht berücksichtigt wird: אילוס *ἧλος* Nagel, אומוניא *ὁμόνοια*, איפטיא *ὑπάτεια*. — Der spir. asper wird auch durch s bezeichnet in סלמנטון = *ἕλμινς*, vermis, (vgl. *ἅλς*-sal, *ἅλλομαι* = saltare, Curtius Grundzüge der griech. Etym. 351 ff.) und durch ח in חילקא = halica *ἅλιξ* חסא = *ὅσιος* (חקרא = *ἄκρα*) und vielleicht auch in חר, syr. חַר schauen, das in den übrigen semitischen Dialekten nicht vorkommt und wahrscheinlich mit *ὀρ* in *ὁράω*, ver-eor, war-nehmen zusammenhängt, wenn man nicht etwa חר schauen und חר brennen zusammenstellen will nach Analogie der Wurzel d a r k und *λεύσσω* = luceo, in denen gleichfalls die Vorstellung des S e h e n s und G l ä n z e n s sich bewährt (Curtius, Grundzüge 94—95). — Uebrigens ist auch bei anderen Verben des S e h e n s Berührung mit anderen Sprachgebieten nachweisbar. Bei השקיף, שקף liegt *σκέπ-ω*, *σκόπος* nahe; דוא an drei Stellen im Talmud in der Bedeutung sehen, Aruch דו 1 und Burt. דוא, wo bloß die zwei Stellen aus Sabb. 35 a und Tamid 26 b angeführt sind, während bei Aruch noch eine dritte Stelle, Kerithoth 6: וכי יתביתו קמי רביכון דוו לפומיה דרביכון „wenn ihr vor euern Lehrern sitzet, so schauet auf den Mund eurer Lehrer", wo in unseren Edit. statt דוו das geläufigere חזו zu lesen ist. — Außerdem B. Bath. 144 a אודייני oder אדווני eine Warte, ein erhabener Platz, von dem aus das Feld übersehen werden kann, also von דוי (siehe Tos.-z. St. Das Wort wird auch anders erklärt). — דוי ist unzweifelhaft = sanskr. d h î, altpers. di, huzv. ditan, parsi und np. diden, *θεάομαι*, tue-or (vgl. Pott, etym. Forschungen II², 131 ff.

Spiegel, tradit. Literatur der Parsen 453, 455, np. hirś und meine Bemerkung in Ztschr. der DMG. XX, 446), ויהרא, p. zahr und מרה Schlangengift (Aruch מר 6: ארם של נחש) von p. mâr Schlange; neben השמרה, שמירה Rettung, Schutz, das bloß zweimal vorkommende פנחיא, p. panâh, huzv. פאנקיה, פאנך, parsi: pâhâl Schutz (Spiegel, trad. Liter. 411; Justi, Zendsprache 188, (Bundeheſch 96). פנחיא בעלמא הוא דרבעינא (B. Kama 103a), ich wünsche bloßen Schutz; לפנחיה שבקיה (Jebam. 115b) er läßt es zum Schutze, siehe Raschi z. St. Aruch und Jesaias Berlin sv. und Chal. VIII, 117. — Neben קיסא Holz und קיסם Span, von denen es noch fraglich ist, ob sie als echt aramäische Vokabeln zu betrachten oder von *κέω*, *κεάζω* Holz spalten abzuleiten sind: *κέασμα* ein abgehauenes Stück Holz und *κέαρνον* Holzaxt = קורנם die dem Persischen entlehnten היומי = zend aêçma, huzv. איסם, np. hêzom und ציבא Holz, שיפא oder שיבא Span und גובי Holzstücke, die sämmtlich auf huzv. ćibâ (Justi, Bund. 120) und np. ćûb zurückgehen; wahrscheinlich ist auch שובך hölzerner Taubenschlag, thurmartige Erhöhung (vgl. Kohn, samaritan. Studien 160) aus ćûb, ćûbak gebildet. — Neben hebr. קורה Balken finden wir דקא *δοκός*, דוקרין *δοκάριον*, סנים (Kelim 10, 6) *σανίς* und מריש. Ein Versuch zur Erklärung dieses letzteren im Targum und Talmud häufig gebrauchten Wortes ist meines Wissens nicht gemacht worden. In der späteren Latinität haben materia, materies, materiamen die Bedeutung Bauholz und werden speciell für trabs Balken gesetzt, davon materiarius Zimmermeister, *ματρίκιον τὸ πάχυ ξύλον καὶ πλατύ*, *ματρικάριος ξυλουργός*, matricarius. faber tignarius sen

---

573, Justi, Handbuch der Zendsprache und Curtius Nr. 269). — אסחבי, שָׂכָה, סכי ist zu den gleichbedeutenden zend. çku, ahd. scaw-ôn, schau-en, *θυο-σκό-ος* zu halten, s. Justi, Handb. der Zendspr. 297 und Curt. Grundzüge 93 und Nr. 64; Fürst שכה hat den Zusammenhang übersehen. Darauf wird auch wohl כוא Fenster zurückzuführen sein, vgl. skr. ku aus sku, khav aus skav. — סוי (Kethub. 60a, 62b) nach Raschi und dem Zusammenhange: sehen, womit auch Raschi zu Exod. 34, 33 מסוה erklärt (מסוה כתרגומו בית אפי לשון ארמי הוא בגמרא סוי לבא ועוד בכתובות הוה קא מסוה לאפי לשון הבטה היה מסתכל בה אף כאן מסוה בגד הניתן כנגד הפרצוף) ist wohl nur eine andere Form für סכי. Levy II, 157 und Chal VIII, 108 אסתקר bedürfen der Berichtigung.

lignarius; *ματρίκον* **matricula** (Matrikel, Verzeichniß) **sic dicta, quod in ligno plano et latiori quod materiam proprio vocabulo veteres appellabant catalogi describerentur. Materies, materiamen** hat ſich dann in **maeremium, maremium, meremium maheremium** abgeſchliffen, woraus franz. **merrain** Zimmerholz gebildet wurde, ſiehe **Duc. gl. gr. et gl. med. lat.**, Diez, Wörterb. der roman. Sprachen **II**, 363. Aus dieſer letzteren Form **maer . . ., mar . . . = materies** iſt מריש entſtanden. Deutlicher erkennbar iſt **materia** in מחורא (**Gittin** 69 b unten nach der Leſeart des Aruch, der es durch דף Brett überſetzt, die Edit. haben פחורא) und מחארא, (**Chagiga** 4 b) nach Raſchi und Aruch: Ofenholz, Rührholz = מתרא, מחורא **verriculum furni, rutabulum** bei Caſt. M. 530, ferner in der bisher ungenügend erklärten Stelle im Sifre und Jalkut zu Deut. 20, 20: אתו תשחית וכרת ובנית מצור על העיר עשה ממנו תקון וכרכיאות (Var. תקון ודוגיאות) — עושה אתה מיני מטרניות (Var. מטרסאות) — מביא אתה לה בלסטריאות. Die Bäume, die nicht Fruchtbäume ſind, darfſt Du umhauen und aus dem Holze Balken (*δοκός*, דוגיאות, wahrſcheinlich iſt auch תקון eine Verſtümmelung von דקון) Palliſaden כרכיאות, *χάραξ* [1]) und Bauholz (מטרס **materies** oder מטרנית **materiamen**) machen und Balliſten gegen die Stadt richten. — Neben חבל **Strick** und אשלא, nabatäiſch und arab. אשל auch ארוסא oder ארויסא (Jebam 46 a, ſiehe Aruch ארסה) = p. **arwis** vgl. auch **rismân** Strick von **risîdan** flechten. — Neben dem bibl. שמרים **Hefe** und dem ſchon in der Miſchna vorkommenden גפת die Fremdwörter כוספא, oder כספן, das als פסלת שומשמין erklärt wird = p. **kuspah**, ar. כסב und כוב **faeces, amurca sesami** [2]) und פקטים, פקיתא, *πηκτόν*,

---

[1]) Oder verlängert כרכום *χαράκωμα*, das ich auch im perſ. kulkum Belagerungsmaſchine wiederfinde. Lagarde geſ. Abh. 57—59 will das Wort von perſ. kilk Pfeil ableiten. Kriegsgeräthſchaften wandern von einer Sprache in die andere.

[2]) Syr. כוספא unguentum bei Caſt. M. 427 iſt wahrſcheinlich eine aus amurca sesami bereitete Salbe. Iſt גדמונא und גדבונא faex, amurca bei Caſt. 133, 134 ebenfalls auf כספן, ar. כוב zurückzuführen? Was iſt die Etymologie von ſyr. גודא Hefe bei Caſt. 17 b?

faex[1]). Für Brod ist nächst פת und דפתא das dem Persischen entlehnte נהמא, nân[2]) gebräuchlich und der Bäcker und Koch hat eine ganze Anzahl fremdländischer Namen angenommen, die sich mancherlei Entstellungen Seitens der Abschreiber und Drucker gefallen lassen mußten. נחתום, der gebräuchlichste Name ist bekannt, weniger klar ist seine Etymologie. Es steht vielleicht für פחתום von der Wurzel pac huzv. פוחתנן, np. puchtan backen. Dann kommt der כורדק (Pesach. 40b nach der Leseart des Aruch, in den Edit. בורדיק), das zweifellos auf chʷardan essen, chʷâr Speise zurückzuführen ist[3]). כורנקס Koch bei Cast. 436 ist in כורדקס zu emendiren. Dann folgt der אכנגר oder כואנגר, in dem schon längst p. chʷângar oder chʷâlgar erkannt wurde[4]). Dagegen ist אסורנגא unserer Talmudausgaben (Kethub. 61a) ein corrumpirtes Wort und aus den Lexicis zu weisen. Aruch liest dafür כואנגר und verzeichnet noch die Variante כונדקא = כורדק. Schließlich mögen noch מגורס μάγειρος

---

[1]) Ps. 75, 9 übersetzt das Targum שמריה durch zwei verschiedene Sprachen entlehnte Fremdwörter דורדייהא ופקטייהא.

[2]) Levy, chald. Wörterb. נהמא übersetzt die Sentenz: עבדא נהום כריסיה לא שוי, der Knecht ist das Brod nicht werth, das sein Leib verzehrt (B. Kama 97a) irrthümlich also: „ein lärmender Knecht verdient nicht, was sein Bauch kostet", indem er נהום Brod mit נהם lärmen, toben verwechselt. Ich wiederhole hier den von mir bereits in Frankel's Monatsschrift XVI, 303 mitgetheilten Hinweis auf dieses sonderbare Mißverständniß, weil Levy in den Zusätzen zu seinem Wörterb. (II, 945) in einer zwar allgemein gehaltenen, aber an meine Adresse gerichteten Bemerkung seinen Irrthum mit allerlei Restrictionen aufrecht zu erhalten sucht. Zum Ueberflusse sei noch bemerkt, daß Aruch נהם die in Rede stehende Stelle in dem von mir angegebenen Sinne auffaßt und נהמא כריסיה statt נהום liest. — Ueber die Bedeutung von קופד und ob קופד oder קופר zu lesen sei, ist Buxtorf im Unklaren. קופד ist, wie schon Mus. erkannt hat, κοπάδιον, copadium particula carnis, frustum, τέμαχος (תמהתא Cholin 51 nach der LA. des Aruch: תמהתא = τέμαχος), vgl. syr. קופדא דבסרא frustum carnis.

[3]) chʷardan, chʷaris steckt auch, wie in Chal. VII, 77 richtig bemerkt ist, in dem dunkelen כתורשיה קא אכיל ליה (Schebuoth 6b), was zu den angezogenen Stellen Dan. 7, 23 ותאכל כל ארעא vortrefflich paßt. Auch neusyrisch כותרא Mittagsmahl (bei Nöldeke Gramm. 402) scheint aus כורתא von chʷardan transponirt zu sein.

[4]) chʷân Tisch, woraus כואנגר gebildet ist auch in דוגן (Daniel 6,

und פסנטור pistor (opsoniator?) erwähnt werden. — An einigen Stellen im Targum hat כרדוט unzweifelhaft die Bedeutung eines Kleidungsstückes und ist schon längst als *χειρίδωτος* mit Aermeln versehenes Kleid erkannt worden. Daneben ist aber כרדוט im Targum Jerem. 7, 18 und 44, 19 auch zur Uebersetzung von כוונים Kuchen benutzt worden und Levy will nun dem Fremdworte כהדוט zu Liebe den כוונים die Bedeutung: Brode, die ihnen von den alten Uebersetzern übereinstimmend gegeben werden, streitig machen und statt dessen die Bedeutung Kleidungsstücke vindiciren. כרדוט an den beiden letzten Stellen ist aber mit dem ersten כרדוט nicht identisch, vielmehr aus כדרוט transponirt und das spätgriech. *κοδρίτης*, panis quadratus, *ἄρτος τετράγωνος*, siehe Ducange gl. gr. sv. — Quadra Brod oder Kuchen in viertheiliger Form, *τετράτρυφος*, *σταυροειδής* (vgl. Schuch, röm. Privataltertümer § 508). — Bei dieser Gelegenheit will ich die schwierige Midraschstelle zu Echa 2, 22 besprechen: תקרא כיום מועד מגורי מסביב מהו מגורי מגורסי (Edit. מגו ביתאי) א"ר אלעזר בר מרינום בני אדם שהיו (שהם) קוסיטרפוין הבאתם (Edit. שעשו) עלי קוסי פורפיראן שלי דאתו עלי. So nach der richtigen Lesart des Aruch מגם 2 und קם 2. Nach Sachs Beiträge I, 170 ist „das für מגורי substituirte מגורסי das griech. *δμήγυρις* und zwar in der Bedeutung: die Gesellschaft, daher denn קוסיטרפוין näher bestimmt *ξυτράπεζοι* Tischgenossen. Du rufst meine sonstigen Freunde und Gäste wie zu einem Feste zusammen. Die von Aruch erhaltene richtige Lesart קוסיטרפוין wird von ihm sv. מגם nicht erklärt. Dagegen giebt er sv. קם II eine falsche Erklärung, indem er קוסי (*ξυ*) trennt und als Participium eines Verbum faßt" (nämlich קוסם = כוסם, kauen, essen). Aruch hat doch nicht so ganz Unrecht, wenn er קוסי trennt, obzwar die Ableitung von קם, כם kauen unzutreffend ist, denn קוסיטרפוין ist nicht, wie Sachs glaubt, *ξυτράπεζοι*, sondern aus

---

19), das nach einigen Uebersetzern und Auslegungen z. B. dem Syrer: Tische, Speisen bedeutet und in den דחונות של בעלי בתים der Tosefta enthalten, was Fürst דחוא zu bemerken unterlassen hat. Aruch sv. אכנגרי will mit den Responsen des Geonim אבונגרי lesen, es soll nämlich im Persischen אבן Tisch und גאר König bedeuten! Syr. רבולג praefectus coquorum bei Cast. 845 ist vielleicht רכולג = כולגר, ch-âlgar zu lesen.

κόσσος Maulschelle und τράπεζα zusammengesetzt: κοσσοτράπεζος, **parasitus qui alapis e mensa ejicitur** (Duc. gl. gr.). Das Richtige haben schon Mus. קם II: פי כל״י לציים אשר מרי יום ביום הולכים לאכול על שלחן אחרים und de Lara im Jr David. Auch מגורם ist nicht ὁμήγυρις, sondern das häufig vorkommende μάγειρος Koch. Die Stelle giebt nunmehr einen guten Sinn. „Du rufst wie zu einem Feste meine Nachbaren (מגורי) zusammen". Die früher als Köche (מגורסי, Wortspiel mit מגורי) und Schmarotzer bei mir schmausten und Feste feierten, schaarst Du nunmehr als Feinde gegen mich zusammen. Im Chal. VIII, 114 ist die falsche LA. מגו ביתאי festgehalten.

Der Stahl begegnet uns in den rabbinischen Schriften einmal als אסטמא oder צטמא, syr. סטמא στόμωμα, **stomoma**, dann als פליוא, syr. פלדא, pers. **fulâd** oder **pulâd**, ar. פאלוד, פלאד in der in den censirten Talmudausgaben weggelassenen Stelle B. Kama 113b: שמואל זבן לקנא דדהבא במר דפליוא, während in den uncensirten במר דפרזלא steht. Aruch sv. erklärt es durch נחשת מוצהב und רש״בם schlechtweg durch נחשת. Mus. hält es für **falsum**! Im Midr. Exod. R. c. 38 treffen wir noch auf פראלוקין p. **parâlak** feiner Stahl (siehe meine Meletemata Peschithoniana 29, Note c) und קליב in Ber. R. **chalybs**.

Der Jäger, der freilich innerhalb des rabbinischen Judenthums zu einer eigentlichen Geltung gar nicht kommen kann, hat sich zumeist unter fremden Namen in die rabbinische Sprache eingeführt. Der einheimische ציידא ist fast vollständig verdrängt durch קניני κυνηγός, נחשירכן, huzv. **neshikar**, (Justi, Handbuch der Zendsprache p. 18: **azra**) np. **nahčîr** (siehe meine Bemerkung in Frankel's Monatsschr. **XVI**, 303) den Einmal vorkommenden שכרבואי, p. **śikârbâz** Falkenjäger (vgl. huzv. ושכר Jagd bei Spiegel tradit. Liter. 457) und den aus einer corrumpirten Lesart zu restituirenden באוייר, der ebenfalls einen Falkenjäger p. **bâzyâr** bedeutet.

Für das בי וויאדן[1]) unserer Texte (Sabb. 49a) citirt

---

[1]) Der Gebrauch des Wörtchens בי = בית zur Bildung zahlreicher Composita im Rabbinischen hat die Abschreiber einigemal besonders bei

Aruch sv. זיירן die einzig richtige Leseart Haï Gaon's באזיירן und dessen Erklärung, daß im Persischen von bâz Ein Falken-

---

Fremdwörtern, die mit ב beginnen, veranlaßt, das ihnen wenig bekannte Wort in zwei Wörter aufzulösen, als deren erster Bestandtheil das Bildungswörtchen כי figurirt. So ist באזיארן in כי זיירן und כי זיאדן, ברדואר veredarius Postcourier wahrscheinlich in כי דואר, (vgl. meinen Aufsatz über de Lara p. 17, Frankel's Mtsschr. XVII, 261) aufgelöst worden. Hierher gehört auch כי סדיא, syr. בסדיא Kopfkissen neben איסדי syr. אסדא. Michaelis lex. syr. 53 und Levy, chald. WB. I, 25 halten יסד für den Stamm. Das Wort ist aber auf p. gustardan zurückzuführen, woraus huzv. וסתרק, np. bistar und pistar (ar. בסאט?) und das Synh. 95a und Taan. 21 vorkommende בסתרקא entstanden ist. Aus bistar ist die erweichte Form syr. בסדיא entstanden, womit כי סדיא identisch ist, das also בסדיא lautet, aber durch die Abschreiber in zwei Worte כי סדיא gespalten wurde. Eine apocopirte Form ist endlich אסדא wie ארס aus virus. — Ueber בני פוקדין = beneficiarii siehe weiter unten. — Auch כזיוני = כי זיינא Zollhaus ist hier zu besprechen. Das Sprüchwort: אבב חנואתא נפישי אחי ומרחמי אבב בזיוני לא אחי ולא מרחמי, Sabb. 32a ist nach Raschi zu übersetzen: an der Pforte der Kaufläden giebt es viele Brüder und Freunde, an der Pforte des Verlustes aber (בזיוני von זיינא, pers. ziyân Schaden) giebt es weder Brüder noch Freunde; nach Aruch sv. בב: an der Pforte des Mauthhauses (בית המכס), wenn Jemand wegen Contrebande bestraft wird u. s. w. Aruch sv. זיין liest hier אבב כי זיינא und ebenso Erubin 11b: אבבא דכי זיינא, wo in unseren Edit. bloß אבבא steht. Man könnte כי זיינא Mauthhaus als ein einziges Wort כיזיינא betrachten und von bâźwân, bâźbân, bâjbân Steuereinnehmer denken, das schon in der Bibel als nom.-propr. בזבן und als בזבן Steuereinnehmer auch im Talmud B. Bath. 167a vorkommt. Wahrscheinlicher aber ist hier der umgekehrte Fall vorhanden, daß ein Compositum mit כֵּי in ein einziges Wort zusammengezogen wurde und כי זיינא ist, wie schon de Lara kurz andeutet (er verweist auf ar. אדואנה) = כי דיינא aus dem pers. ar. dîwân Rechenbuch, Steuerrolle entstanden wie dîwângâh, dîwânchânah Zollhaus. Diwân ist bekanntlich auch in die europäischen Sprachen als span. aduana, it. dogana, franz. douane Mauthhaus gedrungen (Diez, WB. der roman. Spr. I, 150—58). — Noch an einer zweiten Stelle ist unser Diwân, douane bisher verkannt worden. Berach. 56a lautet in unseren Edit. אתבר — אתבר כדייני דמלכא כדייני דמלכא, nach Raschi: die Schatzkammer des Königs wird von Dieben erbrochen werden, אוצר שתכשיטי המלך שם ישבר. Statt כדייני liest die Handschrift in Beth Nathan an beiden Stellen כי זיונא, andere Handschriften כזיונא und die Münchener Handschr. sogar מזונא. Das Richtige ist: כי זיונא = כי דיונא, die Zollkammer des

jäger bâzyâr, בזייר und mehrere bâzyârân heißen. Buxt. 637 citirt das Wort unter ויארן, de Lara unter זיירן, Beiden ist die Etymologie des Wortes unbekannt. Das Wort ist auch in's Arabische als ביזאר gedrungen. Aus bâz Falke, syr. בזיק ist unser Beizen, Falkenbeize entstanden, doch leitet Jakob Grimm Gesch. der deutschen Sprache I, 29, 44 beizen von ahd. weida pascuum, pabulum, venatio, mhd. beizen, das Vieh fressen machen und jagen, da die Begriffe weiden und jagen sich in der Sprache durchdringen. Gelegentlich sei bemerkt, daß der rabbinische Name des Jagdfalken שורינקא (Cholin 63a nach Lewysohn Zoologie des Talmuds § 192: der Würger von שרנק, שנק) gleichfalls aus der Fremde entlehnt ist. Vgl. Grimm, Gesch. der deutschen Sprache I, 51: „Ein bestimmter Falke hieß saker, franz. sacre u. s. w. Dieser Name wird freilich auf das arab. saker, avis perspicax, pers. sonkor, falco zurückgeführt . . . umgedreht aber könnten sie aus dem lateinischen Wort entspringen". Vullers verzeichnet: „śankâr coll. śanghâr ling. rûm. avis venatica etc. falco regius, aliae formae śunkur et śunkûr." Ich verweise auf *συγκούριον* avis venaticae genus bei Ducange gloss. graec. — Syr. לודרא venator leonum ist der *λουδάριος*, der die wilden Thiere im Circus tödtende Gladiator (vgl. Sachs Beitr. I, 121, der das syrische Wort, das ihm gute Dienste hätte leisten können, übersehen hat). — Die טבריריי, welche Buxt. und Bötticher supplementa lexicis aramaici § 118 für Jäger halten, verwandeln sich, bei genauer Lecture der Pesiktastelle, in der das Wort Einmal vorkommt (ed. Bub. 191b) in die der Treibjagd beiwohnenden Zuschauer, *θεωροί*, entsprechend dem vorangegangenen רואים des Textes.

פרקלונים lederne Jagdhandschuhe zum Gebrauche bei der Falkenjagd (Kelim 24, 15), *πάρα — περικαλύμματα*, siehe

---

Königs wird erbrochen. Die wenigsten Talmudlehrer ahnen, daß sie in בי זיינא, das jedem Zeitungsleser geläufige douane vor sich haben. Es ist dies eines der für die Culturgeschichte sehr interessanten Beispiele, deren ich weiter mehrere anführen werde, wie Begriffe und Ausdrücke, namentlich Handelsausdrücke mit geringen Aenderungen durch die Jahrhunderte von einem Volke zum andern wandern. — Auch ביעלאי in אריה דבי עלאי ist aus באלא p. bâlâ Höhe dismembrirt worden (Chal. VIII 109).

Aruch und Hai's Commentar z. St., wo ſtatt בֹאז : בֹאז Falke zu leſen iſt.

Der Gürtel führt neben ſeinem einheimiſchen Namen die fremden זנר und זונרין **zona**, פרזומא *περίζωμα*, das auch in's Arabiſche als פרזום gebrungen iſt (es wird durch מְאזַר Gürtel wiedergegeben und Freitag, Einleitung in das Studium der arab. Sprache 87 ſchreibt: es ſcheint ein fremdes Wort zu ſein![1]) קמרא p. **kamar**, חמין p. **hamyân** und **amyân**. — Syr. דוסחיקא **cingulum** bei Caſt. 207 iſt in כוסחיקא zu emendiren, den **Kosti**, welchen bei den Parſen die zur Mannbarkeit gelangten Knaben anlegen mußten (**Spiegel Avesta II, XXII**). Und ſo wird auch in der Gloſſe des Heſychius: *κόρτην, Πάρθοι ἐσθῆτα καλοῦσιν, ἣν λαμβάνουσι παῖδες εἰς ἄνδρας*

---

[1]) Das Arabiſche enthält eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Fremdwörtern: טיגן Küchengeſchirr = *τήγανον*, טיגנא; קרמיד, Ziegel = *κεραμίς* קרומדים; באטיה = *βατιακή*, batiola, bouteille (Pott, etym. Forſch. II², 197), פיאלה = *φιάλη*, Phiole; ביטאר = *ἱππίατρος*, ſyr. ביטר und פיטרא (Freytag und Caſt. kennen den Urſprung des Wortes nicht), ſ. אפיטרוס in Bamidbar Rabba u. A. ſiehe Gawâlikî ed. Sachau. Bei allen dieſen und ähnlichen Fremdwörtern iſt es nicht unerheblich feſtzuſtellen, ob die Araber ſie aus erſter Hand oder durch Vermittelung einer anderen Sprache in die ihrige aufnahmen. Sprenger, Mohammad I, 563 ſchreibt: „Das Vorkommen des latein. Wortes cirât (strata via = Straße) beweiſt, daß er (der Koranvers) nach Ankunft der Chriſten in Mekka geoffenbart wurde". Aber das Wort war ja ſchon längſt vor Mohammed als סרטיא in der rabbiniſchen Sprache eingebürgert und kann alſo leicht, wie ſo vieles Andere im Koran, durch Vermittelung der Juden zu Mohammed gelangt ſein. Sprenger's Schluß iſt daher ſehr unſicher (vgl. auch Ludwig Geiger: Ueber den Urſprung der menſchlichen Sprache I, 285, wo jedoch טליח mit Unrecht auf *στολή* zur ückgeführt wird, es iſt, wie ich bereits Frankel's Monatsſchr. 1867, 300 mitgetheilt habe, p. tâlsân, ar. טילסאן Kleid, Mantel). Derſelbe Einwand iſt auch gegen Sprenger's Bemerkung II, 219 Note zu erheben. „Kist oder Kast oder Kistâs iſt eigentlich der Name eines Maßes und kommt vom latein. Sextarius. Figürlich wird es dann für Gerechtigkeit gebraucht. Dies iſt einer der Ausdrücke, welche die römiſche Civiliſation lange vor Mohammed in Arabien zurückgelaſſen hat". Auch קסטא = Sextarius, *σξέτης* kommt öfter im Talmud vor und für „Gerechtigkeit" iſt an קשטא, קשט zu denken.

ἀφικόμενοι unzweifelhaft κόστην, Kosti zu lesen, was auffallender Weise Lagarde, der das Wort anderweitig zu erklären sucht, entgangen ist (ges. Abh. 208).

Midrasch Kohel. III, 9: Ein König veranstaltete ein Gastmahl und verordnete, daß Jeder Etwas mitbringe, worauf er während der Mahlzeit sitzen könne. Da brachte der Eine תפיטין (**tapetum**, Teppiche), der Andere פסתיין (ψιάθιον, ψίαθος, ψάτα, ψάθιον, **psiathium** Matte, **storea, teges ex junco aut papyro confecta** Duc. **gl. gr. et med. lat.**), ein Dritter brachte סתרומטין (στρώματα) und ein Vierter נמורקין = ar. נמרק eine Art Teppich oder Polster, vgl. Sure 88, 15 und Sprenger, Mohammad II, 167, 504. Wir haben hier Ausdrücke für Decke, Teppich aus drei verschiedenen Sprachen neben einander gestellt. — בודיא (Kethub 50b, Succa 20b), das nach Aruch und Raschi eine Matte מחצלת bedeutet ist **buda, storea, stramentum lecti etc.** (Duc. **gl. med. lat.**) Schon Aruch bemerkt: בל"ע שמה בודה. „Im sardinischen Dialekt heißt **budedda**: Matte" (Diez roman. WB. II **buda**). Das Vorkommen des Wortes bei dem Römer R. Nathan beweist auch den früheren Gebrauch desselben auf römischem Stadtgebiet, was bei Diez nachzutragen ist. Besteht ein Zusammenhang zwischen **buda**, בודיא und dem pers. **bûrijâ**, wovon ar. بُورِيَ, das gleichfalls eine Strohmatte bedeutet?

Ich will noch צפתא, plur. ציפי, auf denen man zu sitzen pflegte (Aruch צף 6) erwähnen und in dem wir unser **Sofa** wiederfinden, das bekanntlich aus dem ar. صُفَّة entstanden ist (Diez rom. WB. I, 384), während ציפי צמר = פוקרין, πoκάριον auf ar. صوف Wolle zurückzuführen sind, das auch den wollene Kleider tragenden **Sufi's** ihren Namen gegeben hat. (Minder einleuchtend ist die Ableitung des Namens **Ssufi** von σοφός).

Für **Bank** finden wir neben dem bekannten ספסל **subsellium** noch die etymologisch bisher wenig enträthselten תכתקא, p. **tacht** (dagegen ist תכא Tisch = ar. تَكَأَة, **cervical, cubital**, nach de Lara: ϑάκος), שרפרף und שרשיפא = ar. رفرف

Ueber אסטבא *στιβάς* siehe oben. — גוהרקא, eine Art Tragbank, Tragsessel, Sänfte (Gittin 31b, Taan. 20b, B. Mezia 73b, 85b), das bisher etymologisch nicht erklärt wurde, ist jedenfalls eine Zusammensetzung mit p. čihâr, čâr Vier und es ist entweder an čihâr gûšah solium regium, arca ferulis, feretra oder an das bekannte Tschâr pây, čârpâiy, čârwâ oder čihârwâ, eine Art Bett der Orientalen, wörtlich Vierfuß zu denken. Ueber das Letztere vgl. Sprenger, Mohammad III, 18—19. [1])

---

[1]) Wie hier das persische Zahlwort čihâr Vier, so werden noch andere persische und griechische Zahlwörter an verschiedenen Stellen des Talmud und Midrasch gesucht. Zunächst ist ארבע, vier Jahre (Gittin 86b) wiederum mit čihâr identisch, wobei auf die Wiedergabe des č durch צ zu achten ist. Wenn Raschi das Wort durch 2 Jahre und Aruch durch Triennium erklärt, so beweist das eben am Besten, daß die Ausleger über die Höhe der Zahl nicht ganz im Klaren waren. — כמניא סרסאה דיקרין לעשרה חד (Bechoroth 60a), im Persischen heißt zehn دہ. Es ist vielleicht an die Transposition von dah, *δέκ-α*, dec-em = דה gedacht worden. טנדי zwei Körper, Personen tan dû. — כילי *χίλια* kommt in der Pesikta מריאקונטא, *τρίακοντα* und הן *ἓν* öfter vor. — חמור טריה (Richter 15, 15) erklärt der Midrasch (Ber. R. K. 98) durch einen dreijährigen Esel (טריה = *τρία*). Ueber הור hazâr ist schon oben geredet worden. Syr. סדא spatium 100 passuum ist p. cad, sad Hundert, wenn man es nicht lieber mit den älteren syrischen Lexicographen als Abkürzung von אסטדיא stadium (siehe Payne-Smith s. v.) betrachten will. Auch die griechischen Buchstaben als Zahlzeichen werden im Midrasch erwähnt (כ = 10). — Daß Zusammenstellungen wie חמור טריה mit *τρία* nur freie Deutungen und exegetische Spielereien sind, ist bekannt. Ich verweise noch auf מכורותיהם (Gen. 49, 5), das Ber. R. und Tanch. z. St. von *μάχαιρα* herleiten; auf אשה בושית, Targ. אתתא שפירת (Num. 12, 1) und כבני כושיים (Amos 9, 7), Targ. כבנין רחימין von pers. chwaš schön, gut, angenehm (siehe meine Bemerkung in Ztschr. der DMG. XX, 447) und auf חוי אדון (Jerem. 34, 5, vgl. Jerem. 22, 18), das LXX mit Rücksicht auf den Gleichklang von ἄδης und אדון ἕως ᾅδου übersetzen (meine Bemerkung in Graetz, Monatsschr. 1869, 80). Eine ähnliche Erscheinung können wir übrigens auch bei der Exegese des Korân bemerken: „Wenn eine Koranstelle nicht in das System paßte, mußte ein Wort aus dem Dialekt der Banû-Tamym oder der Himyariten oder gar der Aethiopier abgefaßt werden, damit sie den rechten Sinn gebe" (Sprenger, Mohammad III, CVII—CVIII). — Auch in den alten Bibelversionen kommen mancherlei seltsame Quiproquo's vor. 1. Kön. 19, 1; 2. Chron. 33, 19 und 34, 3 wird in der Peschittho חמאה als eine Stätte des Götzen-

Die Namen der Schuhe (wie überhaupt der Bekleidungsgegenstände) sind gleichfalls zumeist fremden Ursprunges. Neben מסאנא stoßen wir auf אנפיליא oder אמפיליא empilia; גורבא p. ćûrâh, ar. גורב (vgl. die Erklärung der Halach. gedol. bei Aruch גרב 2); ערדלין (Beza 15 a), Aruch liest mit Hal. gedol. u. A. (siehe Dikduke Soferim z. St.) עדלר und erklärt es durch ar. גורב und ital. פידאלי. Nach R. Mazliach bei Aruch אמפליא heißen diese letzteren עדילרין בלישנא דרבנן ובלעז פידולי. Ich halte ערדל = ערדר für ἀρτάριον, ὀρτάριον calceamenti genus e lana. Wie Aruch unser Wort, so erklärt auch Bar Bahlul אורטוריא (siehe Bernst. und Payne-Smith sv.) durch ar. גוארב, und Ducange gloss. graec. ἀρτάρια durch fasciae pedules vel pedales, πεδοῦλια. — סקרדק oder קורדיקיסין scordiscus; סקפטיות oder אסקפטיות nach Lonsano carpisculum, woraus unsere escarpins entstanden sind (Diez rom. WB. I, 368); סנדל p. sandal, das von da in die classischen Sprachen gedrungen ist (Curtius, Grundzüge der griechischen Etymol. 425); מוקא, syr. מוקא, ar. מוק, das Boetticher suppl. lex. ar. mit βαυκίς vergleicht und Levy gar von μώκοι Possenreißer für Tänzerschuhe hält, schon im Huzvaresch môk Schuhe (Justi, Handbuch der Zendsprache s. v. aothra). Auch μουζάκιον gehört hierher und ist nicht, wie Meursius glaubt, calceus quasi de musivis seu Mosaïcis pictus (vgl. auch Fleischer zu L. II, 567). — Aruch citirt aus Jebam. 102 auch נרמקי für Schuhe, wo in unseren Edit. מוקי zu lesen ist. Es ist in גרמקי

---

cultus genannt (siehe Cast. חוּבגא und חוגבא. Ich halte חוגבא für חָגָב Heuschrecke u. z. ist die Uebersetzung durch das Mißverständniß des griech. Wortes ἄκρις Höhe, Gipfel = כָּמָה entstanden, indem der Syrer statt dessen ἀκρίς Heuschrecke las. Ein ähnliches Mißverständniß in der Pesch. zu Ruth 4, 15 ולכלכל את שיבתך: ומתרסינא למדינתיך, wo πολίαν Greisenalter mit πόλιν Stadt verwechselt wurde. II. Chron. 31, 3; 33, 3; 34, 3 wird אשרים Haine vom Syrer mit נְמָרָא übersetzt. Cast. M. schreibt 553: נמרָא pardus, tigris — resp. constanter hebr. אשרים, quia pardi in lucis ac frondosis arboribus considere solent. Ich vermuthe eher, daß hier נמרא = nemora = אשרים zu nehmen ist.

zu emendiren = ar. גָּרמוּק (vgl. Fleischer a. a. O., falsch in Chal. VIII, 115). פזמקי habe ich bereits oben besprochen. Aus dem persischen kafś Schuh (vgl. spätlatein. cuspus, κοῦσπος, hölzerne Sandale) ist durch Metathesis אושכף der Schuhmacher, ar. אִסכאף, אַכאספה entstanden. פפוסיא in Schemoth R, das Reland und Bötticher mit pâpûś (babouches, ung. papucs) vergleicht, bedeutet wahrscheinlich nicht Schuhe. הדוסטא jer. Sabb. c. VI bedarf noch der Erklärung.

III.

Die Auffindung der richtigen Etymologie eines Wortes befreit nicht bloß das einzelne Wort von willkürlichen Deutungsversuchen, sondern wirft oft neues Licht auf eine ganze Gruppe von Wörtern und berichtigt und erweitert vielfach die Kenntniß der rabbinischen Sprache und des culturgeschichtlichen Materials, das in dem weitschichtigen rabbinischen Schriftthume aufgespeichert liegt. Die Thatsache, daß das oben besprochene בי זיינא Zollhaus bedeutet, hat bloß sprachliches Interesse, durch den Nachweis aber, daß בי זיינא und Douane identisch sind, steigert sich das Interesse zu einem culturgeschichtlichen. Werden dem vereinzelten Beispiele noch mehrere andere beigesellt und zahlreiche auf Handel und Verkehr bezügliche Ausdrücke in der rabbinischen Sprache nachgewiesen, die von Außenher entlehnt sind, so wird damit werthvolles Material für ein Kapitel aus der Geschichte des Welthandels, speciell für den Gang des Handels bei den Juden der damaligen Zeit gewonnen. Wie viele Leser ahnen beispielsweise, daß unsere Ausdrücke Magazin, Hambar, Salär סלרין, Monopol מנפול Mischna Demaï 5, 4, Compromiß קומפרמיסין jer. Moëd Kat., Tarif und Sensal schon im Talmud figuriren? [1])

[1]) Oder wer vermuthet alsbald, daß das Targum: מלטיתא, das

Die beiden zuletzt genannten Ausdrücke bedürfen der besonderen Besprechung. Der Vermittler, Makler heißt im Talmud gewöhnlich סרסור und man vermuthet in dem Worte nicht leicht den fremden Ursprung. An einigen Stellen kommt jedoch das Wort in der Form ספסור vor, B. Mezia 42 b: בספסירא רובן מהכא ומוכן להכא, ein Makler, der hier einkauft und dort verkauft; B. Mezia 51 a: בתגר ספסר; B. Mezia 63 b: ספסירותא Mäklerei. Raschi zu Gittin 19 a erklärt פפא תוראה durch ספסר של שוורים, Papa den Viehmakler. In manchen Talmud-Editionen ist die geläufigere Form סרסור am Rande oder in Klammern verzeichnet. Die Form ספסר führt auf den Ursprung des Wortes, das auch im Syrischen ספסרא Vermittler, Zwischenhändler, ספסרותא **in venditione disceptatio, licitatio,** Mäkelei, ספסירותא **callidita̅s, astutia** und daraus das **Verbum denomin:** ספסר **licitatus contra alium fuit** (**Cast.** 613, **Bickell carmina Nisibena** 56 und auf der letzten Seite unter Corrigenda) vorkommt, ohne daß die Lexicographen den Ursprung desselben erkannt hätten. Es ist das pers. **sipsâr**, das im Arabischen die Form مسمسار **simsâr** angenommen hat (Freytag erkennt das Wort zwar als persischen Ursprunges, leitet es aber falsch von **asp sâr** her). Aus ar. **simsâr** ist nach Golius u. A. der **Sensal** der europäischen Sprachen gebildet worden (**simsar, simsal, sensal**), welche Ableitung jedenfalls der anderen von **censualis** vorzuziehen ist (Diez roman. WB. I, 377). Die ursprüngliche Form des Wortes ist demnach ספסר, die später zu סרסור erweicht wurde, vielleicht aus dem Grunde, um der Verwechselung mit ספסר **Schwert**, das gleichfalls dem pers. **šamšîr** (*σαμψηρά* ital. **scimitarra**) entlehnt ist, vorzubeugen [1]).

(Fortsetzung folgt.)

---

auch in der Form בלטיתא, syr. ܒܠܛܝܬܐ vorkommt, auf dasselbe Wort zurückgeht, aus dem auch unser **Mehlthau** gebildet ist, nämlich auf *μίλτος* rothe Farbe und davon Rothbrand, Getreidebrand, Fäulniß? (Benfey bei Ludw. Geiger, Urspr. u. Entw. der menschl. Sprache I, 279)? Oder welchem Talmudleser fällt es alsbald ein, daß קיושקי (Sabb. 11 a, syr. גושקא) das allgemein gebräuchliche **Kiosk** ist, das seinerseits dem pers. **kûšk**, ar. كوشك entlehnt ist?

[1]) Syr. מיוסרניתא conducens, lena bei Cast. 495 ist in מדיוסרניתא,

Gedalja, Sohn Achikam's, Dauer seiner Statthalterschaft und Datum seines gewaltsamen Todes.

Die biblischen Handbücher geben, ohne auch nur ein Fragezeichen dabei zu machen, an, daß Gedalja, der von den Chaldäern eingesetzte Statthalter, zwei Monate nach der Eroberung und Zerstörung Jerusalems ermordert wurde. Dieses geschah nämlich am fünften Monate; am siebenten Monate tödtete Ismael b. Netanja an der Tafel den Gedalja und mehrere bei ihm weilende Judäer nebst Chaldäern; folglich stimmt die Rechnung. Es ist aber ganz unmöglich, daß die Vorgänge, welche in Jeremia (K. 40 bis 41) erzählt werden, in der so kurzen Zeit vorgefallen sein sollen. Es ist also der Mühe werth, dieses Factum kritisch zu untersuchen und überhaupt den Zustand zu ermitteln, welcher von der Zerstörung Jerusalems bis zu dieser Katastrophe eingetreten war. Die Geschichtsbücher schildern ihn so verschwommen, daß man kein rechtes Bild davon hat. Ewald widmet ihm nur eine einzige Seite in seiner Geschichte des Volkes Israel (III, S. 446) und Oehler eben so viel in Herzog's biblische Real-Encyclopädie.

Gedalja hatte, wie in Jeremia (a. a. O.), der einzigen Quelle für diese Zeit, angegeben ist, seinen Sitz als Statthalter in Mizpa eingenommen. Es war ohne Zweifel das benjamitische Mizpa, in welchem schon zur Zeit Samuels ein Heiligthum war. Hier richtete auch Gedalja eine Art Heiligthum ein, zu welchem

---

mediatrix zu emendiren. — Unser Makler ist gleichfalls in's Französische als maquereau Kuppler gedrungen, Diez rom. WB. II, 357. Wie Sensal, so sind auch andere Handelsausdrücke aus den orientalischen in die europäischen Sprachen eingedrungen: Magazin = arab. מחזן, daher חזן, Schatzmeister = ar. חאזן, ferner Tara, Abgang am Gewichte einer Waare von ar. טרח (Diez I, 407), wahrscheinlich auch Trafik Handel, Consortium von ar. רפקה Gesellschaft, consortium. Diez I sv. tráffico giebt eine Etymologie nicht an, „das Wort ist von ungewisser Herkunft".

Judäer und, wie es scheint, auch Ueberreste von Israel selbst aus Sichem und Samaria zum Opfern wallfahrteten (41, 5)[1]). Es war nicht eine einfache Alterstätte (במה), sondern ein ummauerter Tempel (בית ה׳). Schon aus diesem einzigen Umstande würde folgen, daß die Zwischenzeit — zwischen der Zerstörung Jerusalems und Gedalja's Tod — mehr als zwei Monate betragen haben müsse. Denn in dieser kurzen Zeitspanne kann nicht, besonders in der Zeit der Aufregung nach der Katastrophe, eine Art Tempel erbaut worden, und können nicht die entfernt Wohnenden davon angezogen worden sein, um ihre Opfer und Gelübde dahin zu bringen. — Bei Gedalja waren Anfangs nur die besitzlosen Landbewohner (דלת עם הארץ), welche der chaldäische Feldherr als Ackerbauer und Winzer zurückgelassen hatte. Ohne Zweifel wurden ihnen Ackerparzellen zugewiesen, die sie zugleich für die Chaldäer ausbeuten sollten. Es ist nicht zu verkennen, daß der Eroberer Nebuchadnezar nur deßwegen Judäa nicht ganz entvölkern lassen wollte, um hier eine Etapenstraße für den von ihm beabsichtigten Kriegeszug nach Egypten, woran sein Ehrgeiz hing, zu haben. Zu diesem Zwecke waren auch Chaldäer im Lande zurückgeblieben, denen wahrscheinlich die Rolle zugewiesen war, die judäische Colonie zu überwachen und die Feinde abzuwehren. Es war eine Art chaldäische Gensdarmerie. Wahrscheinlich sollten sie auch die zersprengten Schaaren, welche sich noch in den Bergen, Höhlen und Wüsten herumtrieben, wie die Zeloten nach der Zerstörung Jerusalems unter Titus, verfolgen und unschädlich machen. Wiederholentlich wird in unserer Quelle von den Kriegshauptleuten (שרי החילים) gesprochen, die im Freien (בשדה) d. h. nicht in Städten, hausten.

Diesen Zustand schildert das fünfte Klagelied deutlich. Zwei tragische Momente beklagt es. Einerseits, daß das Land nicht mehr Eigenthum der Bewohner ist, sondern vom Feinde angeeignet wurde, und daß die Ureigenthümer für die Fremden arbeiten müssen, und andererseits, daß der Rest der Bevölkerung

[1]) Es ist durchaus undenkbar, daß die Männer aus Samaria, Sichem Schilo zum Tempel nach Jerusalem nach dessen Zerstörung gewallfahrtet sein und keine Kunde von dessen Einäscherung gehabt haben sollten.

überall aufgesucht und gehetzt wird. „Unser Erbe ist den Feinden zugewendet, unsere Häuser Fremden. Unser Wasser müssen wir um Geld trinken, unser Holz kommt auf unserem Halse um Tausch heim.[1]) Jünglinge müssen die Mühle tragen, und Knaben straucheln am Holze (das sie zusammenschleppen müssen). Sklaven herrschen über uns und Niemand befreit uns von ihrer Gewalt." — „Wir werden verfolgt, abgehetzt, keine Ruhe ist uns vergönnt. Mit Gefahr unseres Lebens müssen wir unser Brod bringen vor der Hitze der Wüste. Unsere Haut ist wie ein Ofen geschwärzt, zusammengezogen von der Gluth des Hungers. Fürsten werden an ihren Händen aufgehängt, das Ansehen der Vornehmen wird nicht geschont. Verschwunden sind Greise (Räthe) von dem Platz der Volksversammlung, Jünglinge von der Gesangstätte"[2]). Auch dieser traurige Zustand muß einige Zeit gedauert haben, um Gegenstand elegischer Klage werden zu können.

Einen unwiderleglichen Beweis dafür, daß noch eine Zeitlang nach der Zerstörung Judäer im Lande und zwar, aus den Städten verbannt, auf Trümmern, in Höhlen und Bergesklüften gehaust haben, die noch die Hoffnung hegten, das ganze Land in Besitz zu nehmen und frei darin zu wohnen, diesen Beweis liefert eine Rede des Propheten Ezekiel. Um diesen Beweis in aller Schärfe zu führen, muß ich ein wenig ausholen. Am Tage der beginnenden Belagerung Jerusalems hatte dieser Prophet die Weisung erhalten, kein Wort der Weissagung zu verkünden, vielmehr „zu verstummen" trotz der verzehrenden Ungeduld der Exulanten, den Ausgang zu erfahren und die Zukunft enthüllt zu sehen. Er sollte so lange schweigen, bis ein Flüchtling aus Jerusalem ihm die Trauerbotschaft vom Untergang des Landes und des Volkes bringen würde. In Folge dessen verhielt er sich schweigend vom zehnten Monate des neunten Jahres bis zur Zeit, als ein Flüchtling ihm die traurige Kunde brachte: „Die Stadt ist eingenommen." Von dieser Zeit an setzte er seine

---

[1]) Threni 5, 4 nach der Versabtheilung der LXX.

[2]) Einige Exegeten nehmen mit Recht an, daß dieses Klagelied, mag es von Jeremia oder einem Anderen herrühren, in der Zwischenzeit gedichtet wurde.

Prophezeiungen fort (Ezek. 24. 25—27; 33, 21—22). Jahr, Monat und Tag, an welchem er von einem Flüchtling die Katastrophe erfahren hat, sind genau verzeichnet; nur ist die Lesart schwankend. Nach dem hebräischen Texte sei es im zwölften Jahre am 5. des zehnten Monats geschehen (.. בשתי עשרה שנה לגלותינו בא הפליט מירושלם). Dann hätte der Flüchtling ein und ein halbes Jahr gebraucht, um von Judäa nach Babylonien, in die Gegend der Exulanten, zu gelangen. Sollte der Prophet in dieser geraumen Zeit nichts von der Transportation der Gefangenen nach Babylonien erfahren haben? Die syrische Uebersetzung hat ein plausibeleres Datum: im elften Jahre[1]). Dann hat der Flüchtling etwa sechs Monate gebraucht, um die Strecke von Jerusalem bis zur Golah zurückzulegen, allerdings auf Umwegen, um Gefahren zu entgehen.

Die Prophezeiung über den Rest der Judäer im Lande hat Ezekiel demnach frühestens sechs Monate nach der Zerstörung verkündet. Was verkündete er? „Menschensohn, die Bewohner der Trümmer auf dem Boden Israels sprechen: „„einzig war Abraham und erbte das Land, und wir sind viele, uns ist Land (gewiß) zum Erbe gegeben““. Darum spricht der Herr: „„Ihr genießet beim Blute, hebet eure Augen zu euren Götzen, vergießet Blut, und ihr wollet das Land (wieder) im Besitz nehmen?““ .. So spricht der Herr: „so wahr ich lebe, die in Trümmern werden durch's Schwert fallen, die auf dem Felde habe ich zum Fraß für die Thiere bestimmt, und die in Bergklüften und Höhlen werden durch Pest umkommen, und ich werde das Land zur völligen Einöde machen . . . die Berge Israel's werden wüste ohne Durchreisende sein““ (33, 24—29). Damals, also mindestens sechs Monate nach der Zerstörung — wahrscheinlich noch später — waren noch flüchtige Judäer im Lande, auf Trümmern, in Höhlen und Felsen, und sie schmeichelten sich noch, die Herrschaft über das Land zu erlangen — durch ein Wunder. Wie ungeschichtlich

---

[1]) בשנת תרעסרא בחמשתא בירחא דעסרין בעשתי statt בשתי עשרה. Sie hat also gelesen עשרה. Die LXX hat eine ganz andere Zahl: *ἐν τῷ δεκάτῳ ἔτει ἐν τῷ δωδεκάτῳ μηνί.*

ist demnach die Annahme, daß nach Gedalja's Tod, zwei Monate nach der Zerstörung, der letzte Rest vom Mutterlande verschwand.

Es ergiebt sich vielmehr, daß die Zwischenzeit mehrere Jahre gedauert hat, und daß innerhalb dieser Zeit wieder ein erträglicher Zustand eingetreten ist. Die zersprengten Schaaren mit ihren Häuptlingen, welche als vogelfrei erklärt, in Wüsten und Bergen mit vielem Ungemach zu kämpfen hatten und ihre Hoffnung, das Land wieder zu erobern, mit jedem Tage mehr schwinden sahen, machten endlich ihren Frieden mit Gedalja. Er verhieß ihnen Schutz und Ruhe im Lande, wenn sie nur ihre Unterthänigkeit gegen den chaldäischen Eroberer acceptiren wollten. So trafen nach und nach mehrere Häuptlinge mit ihren Mannen in Mizpa ein, unter anderen Jochanan Ben-Koreach, und Gedalja wies ihnen Städte zum Wohnen an[1]). Auch die Flüchtlinge, welche in den Nachbarländern ein elendes Dasein fristeten, in Ammonitis, Moabitis und Idumäa, faßten Vertrauen zu Gedalja und kehrten in das Stammland zurück. Eigen ist es, daß Gedalja allen diesen zurückgekehrten Emigranten und Kriegern an's Herz legte, Wein, Feigen und Oel zu sammeln.[2]) Wahrscheinlich sollten sie davon Naturalien für die Chaldäer liefern. Sie bestellten auch die Ernte und sammelten viel Wein und Feigen, ein Beweis mehr, daß bereits einige Jahre seit der Zerstörung verstrichen waren. Das Land Juda bot einen freundlicheren Anblick. Die Felder wurden bestellt, die Städte erhoben sich aus den Trümmern und wurden wieder bevölkert, der Friede ersetzte zum Theil wieder, was der Krieg vernichtet hatte. Wer weiß, wie lange dieser Zustand gedauert hätte, wenn nicht wilde Leidenschaften neues Unglück über Land und den Rest des Volkes gebracht hätten.

Zwei Männer sahen mit feindlichem Blicke das Wiederaufblühen Judäa's und schmiedeten Pläne, es von neuem in's Ver-

---

[1]) Jeremia 40, 10 ושבו בעריכם אשר תפשתם, kann nur bedeuten, bleibt in den Städten, die ihr eingenommen haben werdet. Denn von denselben Häuptlingen heißt es früher (V. 7), sie haben sich auf dem Felde, also nicht in Städten aufgehalten: שרי החילים . . . אשר בשדה.

[2]) Das. V. 10 und 12.

derben zu stürzen. Baalis, König der Ammoniter, hatte sich ebenfalls gegen Nebuchadezar erklärt und seine Oberhoheit nicht anerkennen mögen. Er scheint von Egypten aus zum Widerstand aufgestachelt worden zu sein, das, gemächlich an seinem Flusse ruhend, den gefürchteten chaldäischen Feind durch gehäufte Schwierigkeiten von seinen Grenzen abzuhalten gedachte. Ammonitis, das sich über der Untergang Jerusalems so sehr freute (Ezekiel 25), fürchtete ein erstarktes Judäa doppelt, als Genossin der Chaldäer und als Feindin. Unter den nach der ammonitischen Hauptstadt geflüchteten Judäer befand sich Ismael b. Netanja aus königlichem Geblüte, welcher aus Ehrgeiz und Neid Gedalja's Stellung zu untergraben dachte. Er, ein Davidide, sollte als Flüchtling umherirren müssen, und ein Unterthan seines Hauses sollte den Vice-König von Judäa spielen dürfen! Ismael ertrug diesen Gedanken nicht. Dieser unwürdige Enkel David's ließ sich von dem Ammoniterkönig Baalis dazu gebrauchen, seine Arglist gegen den Statthalter von Judäa anzuwenden. Auch er machte zum Schein seinen Frieden mit Gedalja und den Chaldäern, sann aber auf eine Gelegenheit, ihn aus dem Wege zu räumen. Vergebens wurde Gedalja vor Ismael's Ränken gewarnt. Auf das von ihm erhaltene Versprechen, sich friedlich zu verhalten, vertrauend, behandelte er ihn mit Auszeichnung, lud ihn an seine Tafel und wurde von ihm plötzlich ermordet. Viele Juden und Chaldäer, welche in Mizpa wohnten, wurden von Ismael und seinen Helfershelfern niedergemetzelt, und die Leichname derselben in einen tiefen Graben geworfen. Er ließ nur diejenigen am Leben, mit denen er früher in freundschaftlicher Beziehung gestanden hatte; auch der Prophet Jeremia befand sich unter ihnen. Ismael traf Anstalten, sie nach Ammonitis zu führen. In welchem Jahre ist diese Katastrophe, welche das aufblühende Judäa wieder knickte, erfolgt? Deutlich genug sagt es der letzte Anhang zum Buche Jeremia aus; aber es ist nicht beachtet worden. Meines Wissens hat nur Jahn (biblische Archäologie II 1, S. 202) es kurz angedeutet, ohne es zu begründen, daß dieser Zwischenzustand fünf Jahre gedauert hat.

Im letzten Kapitel Jeremia's werden die nach Babylonien transportirten Judäer aufgezählt. In sieben Jahren des Nebuchadnezar d. h. zur Zeit der Gefangennahme des Königs Je-

hojachin, so viel, im achtzehnten Jahre desselben, d. h. zur Zeit der Zerstörung Jerusalems, so viel. Im drei und zwanzigsten Jahre Nebuchadnezar's führte der Feldherr Nebusaradan abermals 745 Personen gefangen nach Babylonien (52, 28—30). Diese letzte Transportation hat man sich nicht klar gemacht. Wenn zwei Monate nach der Zerstörung Jerusalems, nach dem Tode Gedalja's, der Rest der Judäer mit Jochanan Ben-Koreach nach Egypten ausgewandert ist, woher kommen denn diese 754 judäische Gefangene? Hätte man sich nur diesen Umstand vergegenwärtigt, so hätte man darauf kommen müssen, daß erst in Folge der Ermordung Gedalja's diese letzte Transportation stattgefunden haben kann.

Die Ueberbleibsel der Judäer, welche sich um Jochanan Ben-Koreach geschaart hatten, empfanden eine so große Furcht vor den Chaldäern, daß sie nicht einmal auf Jeremia's eindringliche Ermahnung hören mochten, daß sie im Stammlande bleiben mögen, es werde ihnen von Seiten der Chaldäer kein Leid zugefügt werden. Woher diese Angst? Warum war selbst Jochanan davon ergriffen, obwohl er ein Gegner des Ismael war und ihn zur Flucht gezwungen hatte? Offenbar fürchteten sie die glühende Rache des chaldäischen Königs wegen Gedalja's Ermordung, wodurch der Plan, eine nützliche Colonie in Judäa zu haben, illusorisch geworden war. Sie fürchteten, daß der gereizte Eroberer sämmtliche im Lande befindliche Judäer für die Frevelthat Ismael's solidarisch verantwortlich machen, summarisch verfahren und nicht viel untersuchen würde, wer Mitschuld daran gehabt und wer unschuldig daran war. Sie fürchteten, daß der Zorn des beleidigten Großkönigs sie in's Gesammt treffen würde. Darum wanderten sie lieber nach Egypten aus, als daß sie sich harten Strafen ohne Untersuchung hätten aussetzen sollen. Aber nach ihrer Auswanderung blieben noch immer Judäer im Lande zurück. Ausdrücklich wird angemerkt, daß Jochanan lediglich den Rest des Volkes (שארית העם), welcher in Mizpa um Gedalja gewesen war, denselben, welchen Ismael nach Ammonitis hatte transportiren wollen, nach Egypten geführt hat (41, 10; 16). Außer diesem Reste gab es noch Judäer in anderen Städten, in Sichem, Samaria und Schilo und ohne Zweifel noch in anderen Städten und auf dem flachen Lande. Diese, welche vom Schau-

platz der Unthat entfernt waren, auch wohl keine genaue Kunde davon hatten, blieben ruhig im Lande. Gerade diese traf die Rache Nebuchadnezars. Er mochte gar keine Eingeborene im Lande dulden; er scheint sie sämmtlich als Verschworene gegen seine Macht und als heimliche Parteigänger Egyptens gehalten zu haben. Daher hat Nebusaradan, wohl auf Befehl seines Königs, den allerletzten Rest nach Babylonien transportirt, eben diese 745, die meisten wohl diejenigen, welche er früher als Ackerbauer und Winzer zurückgelassen hatte. Ezekiel's Prophezeiung erfüllte sich. Diese letzte Transportation steht in inniger Verbindung mit Gedalja's Tod; sie war eine Folge desselben. Sie fand, wie schon angegeben, im Drei und zwanzigsten Jahre seit Nebuchadnezars Regierungsantritt statt, d. h. um das Jahr 581 der vorchristl. Zeit, also fünf Jahre nach Jerusalems Zerstörung. Der Zwischenzustand zwischen dieser Katastrophe und Gedalja's Tod hat also nicht zwei Monate, sondern fünf Jahre gedauert. In diesen Intervall bleibt Spielraum für die Hetzjagd der Chaldäer gegen die zersprengten judäischen Krieger, für den Bau eines provisorischen Tempels in Mizpa, für die Versöhnung Gedalja's mit den flüchtigen Kriegesobersten und Gerillasführern, für die neue Ansiedelung in den Städten, und für neue Klagelieder. Alle diese Thatsachen brauchen nicht unhistorisch in eine kurze Zeitspanne zusammengedrängt zu werden. Weil der Tod Gedalja's so äußerst denkwürdig war, indem dadurch die letzte Transportation veranlaßt war, wurde die Erinnerung an ihn schon von der Golah in Babylonien durch einen Trauer- und Festtag gleich dem der Tempelzerstörung festgehalten. Der Fasttag des siebenten Monats stand auf gleichem Fuße mit dem des fünften, dem Tag der Zerstörung, und den beiden andern ihm vorangehenden (Zacharia 8, 19).

Paris, 25. April.

Das französische Judenthum, welches bisher unter dem Schutz seiner centralistischen Consistorialverfassung ein friedliches Pflanzenleben führte, wird heute in die Bewegung gezogen, die sich seit einiger Zeit, besonders seit dem vorigen Jahre, der ganzen französischen Nation bemächtigt hat. Außer der allgemeinen geistigen Bewegung, die mit den so mächtig wieder erwachten Freiheitsbestrebungen verbunden ist, trägt noch ein ganz besondrer Umstand nicht wenig dazu bei, das französische Rabbinat aus seiner Lethargie aufzurütteln: man sieht in einer nicht mehr fernen Zukunft die vollständige Trennung von Staat und Kirche herankommen. Das französische Rabbinat muß sich also darauf vorbereiten, auf eigenen Füßen, ohne staatliche Unterstützung, stehen zu können; es muß Boden im Volke, Anhänger in den Gemeinden, statt Gönner von Oben her, zu gewinnen suchen. Zur Ehre der jüngern Generation, oder wenigstens eines Theiles derselben, muß hinzugefügt werden, daß sie sich schon aus innerm, geistigem, Antriebe zu ernsten Studien hingezogen fühlt, und weit entfernt, die Freiheit zu fürchten, sich vielmehr freut, bald vielleicht einer Vormundschaft entzogen zu werden, die in jeder Beziehung nur hemmend auf die Entwickelung ihres Geistes wirkte.— So sehen wir denn schon heute innerhalb des Judenthums selbstständige Parteien in sich bilden, in einem Lande, wo bis jetzt nur das offizielle Losungswort maßgebend war.

Die hiesige Gemeinde, welche natürlich an der Spitze aller, sowohl deutschen wie portugiesischen, Gemeinden Frankreichs steht, diese große Gemeinde, welche, wie Alles, was vom Centrum der Intelligenz ausgeht, tonangebend ist, und deren Einfluß sich der Großrabbiner Frankreichs selbst nicht entziehen kann, hat in dem jungen, strebsamen Oberrabbiner Zadok Cahn eine äußerst glückliche Acquisition gemacht. Außer einer gediegenen Gelehrsamkeit und einem richtigen Takte, der seinen scharfsinnigen Forschergeist vor allen extremen Ausschreitungen nach der einen oder andern Richtung hin bewahrt, besitzt er in einem hohen Grade jene ächte

Rednergabe, die auf Herz und Geist wirkt, ohne ihre Zuflucht zu den vulgären Künsten der Rhethorik nehmen zu brauchen. Die Wirkung, die er auf seine Zuhörer macht, ist keine blos momentane, sondern eine bleibende, weil sie nicht die Folge einer eitlen Effektenhascherei, sondern das natürliche Resultat eines reichen, innern Schatzes von Gedanken und Gefühlen ist, die wie aus einer unerschöpflichen Quelle fließen. Ein klangvolles, sympathisches Organ erspart ihm überdies jede sichtliche Anstrengung.

Auf seine Anregung hin und unter der Aegide des französischen Rabbinats ist seit Anfang d. J. hier eine jüdische Wochenschrift, unter dem Titel **Revue israélite** gegründet worden, welche von Isidore Löb mit großer Umsicht redigirt wird. Es ist die erste jüdische Zeitschrift von wissenschaftlichem Charakter und gediegener, freisinniger Tendenz, welche in Frankreich erscheint; sie ist weder mit hohlen Juste-milieu-Phrasen, wie die **Archives israélites**, noch mit Bannstrahlen, die nicht mehr zünden, wie das **Univers israélite** angefüllt, sondern geht auf die Streitfragen der Gegenwart, sowohl auf die theoretischen, wie auf die praktischen ein, ohne sie vorschnell, bevor sie zur Reife gediehen sind, abschließen zu wollen. Die Redaktion kennt zu sehr die Tiefe dieser Fragen, um sich, gleich unsern banalen Rationalisten oder blinden Orthodoxen, einen aburtheilenden Richterspruch über dieselben zu erlauben. Isidore Löb hat sich neulich offen darüber ausgesprochen: „Die Versuche," sagte er, „welche man heute macht in der Absicht, alle Religionen zu verschmelzen und sie zu diesem Zwecke mittelst gegenseitiger Concessionen einander zu nähern, sind verfrüht und werden zu nichts führen . . . . . Die Uebereinstimmung im Glauben wird sich nur ergeben in Folge außerordentlicher Ereignisse und einer radikalen Umgestaltung der Bedingungen des Lebens und des Denkens."

Diese Ansicht, die, wie Sie wissen, stets auch die meinige war, steht allerdings in sonderbarem Widerspruch mit dem Lobe, welches derselbe Redakteur in frühern Nummern seiner Zeitschrift dem Verfasser der „drei Töchter der Bibel" ertheilt hat. Glücklicher lenkte die Revue ihre Barke durch die Klippen der Polemik, welche eine kleine Schrift des belgischen Oberrabiners Aristide Astruc (ehemaligen Rabbiners der hiesigen portugiesischen Gemeinde)

in der hiesigen jüdischen Presse hervorgerufen hat. Aber ich will Sie nicht mit diesen unerquicklichen dogmatischen oder metaphysischen Controversen belästigen.

Recensionen.

Die Namen Sifra, Sifre, Mechiltha. ספר מכילתא דרבי ישמעאל על ספר שמות עם תוספות מאיר עין וכו' a. u. d. T. Mechiltha de Rabbi Ismaël, der älteste halachische und hagadische Midrasch zu Exodus. Nach den ältesten Druckwerken herausgegeben, mit kritischen Noten, Erklärungen, Indices und einer ausführlichen Einleitung versehen von M. Friedmann. Wien, 1870.

Die Midraschim, welche die oben angegebenen Namen führen, haben in den letzten Jahren wiederholte Bearbeitung erfahren, ohne daß die jüdische Literatur daran immer einen erfreulichen Zuwachs gewonnen hätte. Von mancher Bearbeitung dieser Art könnte man sogar richtiger sagen: die genannten Midraschim haben sie erlitten. Die Texte waren durch jahrhundertelange Vernachlässigung in so schlimmen Zustand gerathen, daß ohne ihre Wiederherstellung alles versuchte Kommentiren, statt Klarheit zu verbreiten, nur die Dunkelheit und Verwirrung vermehren konnte. Zur Herstellung von Texten aber gehört vor Allem Gewissenhaftigkeit, und die ist bekanntlich nicht Jedermanns Sache. Außerdem gilt unseren ausschließlich hebräisch schreibenden Autoren, deren Bildung zumeist nur eine einseitig talmudische ist, die Herstellung guter Texte für eine so leichte und ungelehrte, die Kommentirung aber für eine so reizvolle und gelehrte Thätigkeit, daß sie sich nicht genug beeilen können, über jene hinwegzukommen, um sich bei dieser mit stolzem Behagen breit zu machen. Die Folge dieser Art zu arbeiten ist, daß ein Buch, welches eben erst in dieser Art herausgegeben und kommentirt ist, gleich darauf noch einmal herausgegeben und kommentirt werden kann. Indessen könnte man über

diese Erscheinung ruhig hinweggehen, wenn sie bloß die private Sache eines oder einiger Autoren bliebe. Das ist aber leider nicht der Fall. Auch die schlechtesten Bücher finden ihre Leser, zumal in unserer Zeit, wo einem industriellen Autor allerlei Mittelchen zu Gebote stehen, sein Geisteskind für Wunder Was an den Mann zu bringen. Es braucht aber nicht gesagt zu werden, daß unter den so gewonnenen Lesern nur die Wenigsten ein selbstständiges Urtheil haben; die Meisten glauben, daß ein gemachtes Buch, das überdies mit dem obligaten Geräusch in die Welt tritt, auch immer gut gemacht sei. So wird denn der Sinn für wissenschaftliche Behandlung und Erforschung unserer Literatur gerade in den Kreisen, in welchen er erst geweckt werden sollte, durch einen großen Theil der hebräisch geschriebenen Untersuchungen, die dort ihren größten Absatz finden, vielmehr im Keime erdrückt. Wer Gelegenheit hat, diese Erscheinung aus der Nähe zu beobachten, der wird sie tief beklagen. Man kann von ihr geradezu sagen, daß sie einen Rückgang bezeichnet auf dem Wege der Wissenschaftlichkeit, den Männer wie Rapoport, Zunz, Frankel u. A. für die Behandlung unserer literarischen Schätze uns gezeigt und gebahnt haben. Dieser Thatsache gegenüber bildet die durch Herrn Friedmann herausgegebene Mechiltha eine erfreuliche Erscheinung. Herr F. hat, wie man sich selbst durch einen flüchtigen Ueberblick belehren kann, mit rühmenswerther Gewissenhaftigkeit für einen guten Text gesorgt und Alles fleißig zusammengetragen, was in dieser Richtung und für das Verständniß des Buches überhaupt von Belang ist. Wer da weiß, wie arg die lange Vernachlässigung und die Leichtfertigkeit der Abschreiber diesem Buche mitgespielt haben, wie selbst die Anzahl der Kapitel, ihre Abtheilung u. dgl. m. bis heute noch eine strittige Sache war, wie manche Erklärungen mit Schriftversen in Verbindung gebracht waren, zu denen sie gar nicht gehörten, und wie sie von denjenigen, wozu sie gehörten, abgelöst waren, wie dann durch alle diese Mißlichkeiten das Buch in einen Zustand gerathen war, der es schwer lesbar machte — Wer diese Dinge weiß, der wird sich freuen, das Buch nunmehr gereinigt, wohlgeordnet, und in einer gefälligen äußeren Form vor sich zu haben. In den Anmerkungen und Erklärungen hat sich der Herausgeber meist auf die nothwendigen Angaben beschränkt. Diese Beschränkung verdient Lob; denn da man bei wissenschaftlicher Benutzung des Buches durch Anmerkungen doch nicht von gewissenhafter selbstständiger Forschung entbunden werden kann, so war es am besten, dieselben so kurz wie möglich zu fassen. Herr F. hat aber seiner Edition auch eine längere Einleitung

vorangeſchickt, worin er im Allgemeinen über die Midraſchim, welche die an die Spitze dieſer Anzeige geſetzten Namen führen, über ihre Stellung in der Geſchichte der jüdiſchen Literatur, ihre Urheber, Ausgaben u. ſ. w. ſich ausläßt. Doch können wir uns mit den hier zu Tage geförderten Reſultaten nicht durchweg einverſtanden erklären. Schon der Gang der Unterſuchung iſt ein ſehr gewundener, deſſen Verfolgung durch eine zu ſehr in's Einzelne gehende Beſprechung früherer Anſichten noch erſchwert wird. Herr F. verſucht es nicht, wie es hätte geſchehen ſollen, die Entſtehung und literär-geſchichtliche Stellung dieſer Bücher aus der Geſchichte zu erklären, ſondern er entwickelt ſeine Anſichten hierüber in einer nahe an die Pilpuliſtik ſtreifenden Manier aus einzelnen, ganz beiläufigen, nur im Wege der Diskuſſion vorkommenden, keineswegs aber auf Entſtehung und Weſen dieſer Midraſchim direkt eingehenden Aeußerungen des Talmuds, wie aus ſpäteren, gleichfalls nicht in einer direkten Beziehung dazu ſtehenden Stellen, deren Anſehen überdies ein ſehr problematiſches iſt. Hierbei gelangt Herr F. zu dem allerdings neuen, aber höchſt eigenthümlichen Reſultate, daß es zweierlei Sifra und Sifre gegeben habe, diejenigen, welche uns vorliegen, und welche dieſe Namen ohne weiteren Beiſatz führen und ſolche (verloren gegangene), welche den Beiſatz haben: **debe rab**. Aber abgeſehen davon, daß von dieſer Zweitheilung nirgends Etwas verlautet, begreift man auch nicht, woraus ſie hätte entſtehen ſollen, noch weniger aber wird man begreifen, daß dieſe doch denſelben Hauptnamen führenden und über denſelben Gegenſtand handelnden Bücher gleichwohl hätten verſchiedenen Kategorien, die einen nämlich (die unſrigen) dem „Midraſch", die anderen aber (mit dem Beiſatz **debe rab**) der „Miſchnah" angehören ſollen! (S. 16—20.) Daraus, daß etwa Stellen angeführt werden, die bei uns nicht vorkommen, iſt bei der Verwahrloſung, welche dieſe Bücher erlitten haben, abſolut Nichts zu ſchließen. Denn Herr F. muß ſich ja auch bei ſeinen Aufſtellungen auf dieſen Umſtand berufen! Noch eigenthümlicher wird das Wort Mechiltha und das Verhältniß des mit dieſem Namen belehnten Midraſch zu den übrigen erklärt. Das Wort מכילא iſt die targumiſtiſche Ueberſetzung von מרה; dieſes = חק, dieſes = מדרש; alſo ſoll das „Buch Mechiltha" gleich ſein dem ספר החוקים או ספר מדרש ההלכות. Herr F. verwendet viele Mühe auf die Feſtſtellung dieſer Bedeutung, aber er hat uns nicht überzeugen können. Die Midraſchſtellen über die Identität von חק und מדרש ſind überdies von Herrn F. unſers Erachtens alleſammt mißverſtanden. Wenn der Midraſch ſagt (S. 30) החקים אלו

המדרשות, ſo iſt dies keineswegs eine lexikaliſche, ſondern auch nur eine Midraſchiſche Erklärung, womit geſagt ſein ſoll: Die unſerer Vernunft nicht unmittelbar einleuchtenden Geſetze (חקים) bieten am meiſten Spielraum für den auslegenden Midraſch. Thatſächlich und naturgemäß findet man bei dieſen חקים am meiſten מדרש! Was hat nun dieſe, im Midraſch ganz an ihrem Platze befindliche Bemerkung mit der lexikaliſchen Bedeutung dieſer Wörter zu thun? Das Buch ſelbſt ſoll nun zwar, wie Herr F. weiter ausführt, urſprünglich unter die Bezeichnung Sifre mit inbegriffen geweſen ſein, ſo gut, wie man die ſo bezeichneten Bücher auch hätte Mechilta nennen können, nachdem aber jene Bezeichnung ausſchließlich für das 4. und 5. Buch d. h. Schr. in Anwendung gekommen ſei, habe man die letztere nur für den zum 3. Buche gehörigen Midraſch in Gebrauch genommen. (S. 40.) Dieſer Aufſtellung gegenüber und bei der Dunkelheit, welche noch immer den Urſprung dieſer Midraſchim deckt, erſcheint es uns der Mühe nicht unwerth, eine perſönliche, Herrn Friedm. während ſeiner Bearbeitung der Mechiltha gelegentlich mündlich entwickelte Anſicht über ihren Namen und ihre literärgeſchichtliche Stellung hier in Kurzem einem weiteren Kreiſe darzulegen. Offenbar haben die älteſten Namen für dieſe Midraſchim aus dem Unterrichte ſich herausgebildet. Dies Moment iſt auch von Herrn F. benutzt, aber unſeres Erachtens nicht richtig angewendet. Nicht was ein ſpäter, nur beim **Or sarua** vorkommender Tanchuma (S. 34), ſondern was die älteſte Nachricht über den Gang des Unterrichts ſagt, iſt in erſter Linie hier in Berechnung zu ziehen. Nun aber führt bekanntlich der dem 2. Amoräergeſchlechte angehörige R. Aſſi (**M. Wajikra** Kap. 7) es als eine längſt feſtſtehende Gewohnheit an, daß man den Schulunterricht mit dem dritten bibliſchen Buche und nicht mit dem erſten begann (מפני מה מתחילין לתינוקות בת"כ ואין מתחילין בבראשית). In Joma 27 a iſt uns noch ein ganzes Stück Vortrages, mit welchem Abaje ſeinen Sohn im 3. Buche unterrichtet, aufbewahrt. Es iſt ganz die Art von Erklärung, wie ſie uns in den älteſten Midraſchim vorliegt. Aus dieſem Umſtande des früheſten und vorzugsweiſen Gebrauches in der Schule entwickelte ſich für das dritte Buch der h. Schrift — feſtſtehende beſondere Namen für die einzelnen Bücher gab es bekanntlich ſelbſt im Mittelalter noch nicht — der allgemeine Name ספרא (mit emphat. א), d. h. das Buch *κατ' ἐξοχήν*, wie wir ähnlich d. h. Schrift Bibel d. h. (obwohl das Wort urſprünglich ein Plural) das Buch *κατ' ἐξοχήν* nennen, oder, um ein noch treffenderes Beiſpiel anzuführen,

wie man im Mittelalter vom **Doctrinale**, als vom Lehrbuch ſchlechthin ſprach, ohne eines Beiſatzes, worüber denn das Lehrbuch handele, zu gedenken. Der Beiſatz בי רב iſt wahrſcheinlich jüngeren Alters, als der Ausdruck ספרא; er drückte nur aus, was doch jeder wußte, daß nämlich das Buch das Schulbuch bedeuten ſollte. Denn darüber, daß בי רב „Schule" bedeutet und mit dem Autornamen רב gar Nichts zu thun hat, ſollte man heute nicht mehr zwei ganze Kapitel (2. und 3.) zu ſchreiben nöthig haben. Ganz folgerichtig nannte man nun dem Buche (d. h. dem 3ten) gegenüber alle übrigen Bücher insgeſammt שאר ספרי oder ספרי דבי רב. Allmälig wurden dann dieſe Bezeichnungen, welche urſprünglich nur für die bibliſchen Bücher ſelbſt galten, auf die dazu gehörigen Midraſchſammlungen übertragen, was nicht auffallen kann. Noch im Mittelalter gebrauchte man für das 3te Buch und für den dazu gehörigen Midraſch denſelben Ausdruck, nämlich תורת כהנים, während wir heute darunter nur den Midraſch, nicht aber das bibliſche Buch zu verſtehen pflegen. In ganz ähnlicher Weiſe haben ſich ſchon ſehr frühe die Bezeichnungen Sifra und Sifre von den bibliſchen Büchern ſelbſt abgelöſt und ſind zu Titeln für die entſprechenden Midraſchim geworden. Beiläufig geſagt, läßt ſich für dieſe Darlegung eine Stütze in dem R. Tam (ſ. Landshuth, Amude hoab. und Jakob b. Mei'r) zugeſchriebenen Pijut יוצב פתגם finden. Es heißt dort: יודעי תלכתא ומתניתא ותוספתא סִפְרָא וְסִפְרִין. Hier kann man deutlich ſehen, daß unſere Bücher ſchlechtweg als das Buch und die Bücher bezeichnet werden. Würde der Beiſatz **debe Rab** ſich auf einen Autor beziehen, oder würde ſich auch nur dazu der talmudiſche Ausdruck ספרי wie ein **status constructus** verhalten (zu welchem immer **debe Rab** hinzuzudenken wäre), ſo hätte der Dichter offenbar nicht ſo, wie er gethan (סִפְרִין) ſchreiben können.

Was nun den begrifflichen Umfang des Wortes ספרי betrifft, ſo umſchloß es, wie ſchon angedeutet worden, die älteſten Midraſchim zu ſämmtlichen bibliſchen Büchern mit Ausnahme des zum Dritten gehörigen, für welchen der Name zuerſt und beſonders geprägt worden war. Hiernach iſt in der älteſten Relation über dieſe Bücher Synh. 86a der Ausdruck Sifre auch auf die Mechiltha, welche nicht namentlich aufgeführt iſt, auszudehnen, was übrigens ſchon von älteren Autoritäten, wie man ſieht, auch von dem Verfaſſer des erwähnten Pijut angedeutet, neuerdings von Frankel bemerkt und nunmehr von F. durch weitere Beiſpiele erhärtet worden iſt. Hält man nun dieſen Entwicklungsgang für die in Rede

stehenden Bücher und ihre Namen fest, so wird man begreifen, daß der Name Mechiltha, welchen der älteste Midrasch zum 2. Buche jetzt führt, durchaus nicht auf denselben Rang der Anciennität zu stellen ist, welchen die Namen Sifra und Sifre einnehmen, daß er überhaupt mit ihnen in gar keine literargeschichtliche Verbindung gebracht werden darf. Es lag ursprünglich gar keine Veranlassung vor, für den Midrasch zum 2. Buche einen besonderen Namen zu bilden, sowenig wie sich für die Midraschim zum 4. u. 5. Buche besondere Namen herausgebildet haben. Wenn nun nach dem Abschlusse des Talmuds ein besonderer Name für den Midrasch zum 2. Buche auftritt, so hat man diesem keine weitere Bedeutung beizulegen, als ein so später Name für ein so altes Buch ansprechen darf. In der That ist es auch gar nicht einmal ein Eigenname: מכילתא (von כול) heißt weiter nichts als etwa Kompendium. Dieselbe Bezeichnung wird auch für andere Schriften und Sammlungen gebraucht, so daß die Alten von mehreren Mechiltha's sprechen, die keineswegs alle denselben Inhalt hatten. Erst im Laufe der Zeit ist der Name Mechiltha ständige Bezeichnung für den Midrasch zum 2. Buche geworden, vielleicht in Folge des Bestrebens, ihn mit einem Ausdruck rasch von den übrigen Sifre zu unterscheiden. Dann hat man späterhin den bloßen Titel aus Unkenntniß seiner Entstehung für literärgeschichtlich wichtiger gehalten, als er gewiß jemals hat sein wollen. Diese Erscheinung ist demnach selbst ein Pendant zu dem, was Herr F. auf S. 70 über den verwirrenden Einfluß von Titelblättern sagt. Aus dem Gesagten folgt zugleich, daß wir nicht gesonnen sind, selbst dem Beisatz di R. Jsmael, mit welchem der Titel Mechiltha geschmückt ist, besondere Wichtigkeit beizulegen. So gewiß es Thatsache ist, daß R. Akiba und R. Jsmael jede ihre eigenthümliche Doktrin entwickelten, und zwar ursprünglich nicht auf halachischem, sondern auch auf agadischem Boden (worüber anderweitig das Nähere): so gewiß ist es, daß sämmtliche biblische Midraschim, die uns vorliegen, Bestandtheile sowohl aus der Schule R. Akiba's, wie aus der R. Jsmael's enthalten, dergestalt, daß keiner dieser Midraschim den ausschließlichen Namen eines dieser Schulhäupter an der Spitze führen darf. (Und grade die Mechiltha enthält unseres Erachtens einen Rest des unzweifelhaftesten Akiba'schen Einflusses, was hier nur beiläufig bemerkt sei.) Uebrigens hat man es schon früher mit der Autorschaft R. Jsmaël's nicht so gar ernst genommen. Juchasin, den Herr F. selbst anführt (S. 50), hält diese Autorschaft für

gerade ſo ſicher, wie die dem R. Simon ben Jochai bezüglich des Sohar zugeſchriebene! (Vergl. auch S. 67). Und ſagt denn ſelbſt Maimuni, daß unſere Mechiltha das Werk Ismaël's ſei? Selbſt nach Herrn F.'s Erklärung von Maimuni's Notiz, die übrigens mehr eine Art „Zurechtlegung" (ישוב) iſt, muß die ismaeliſche Mechiltha Maimuni's erſt aus den Talmuden zuſammengeſucht werden, wobei wir dennoch zuletzt das Nachſehen auf einen „verlorenen Reſt" haben! (S. 71). — Inzwiſchen enthält dieſe Einleitung ſchöne und leſenswerthe Bemerkungen, worüber der Verf. eigenthümlicherweiſe erſt gegen Ende (S. 85) ein kleines Regiſter giebt. In den begleitenden Noten ſind uns bei der Durchſicht einige Stellen aufgeſtoßen, denen wir noch eine kurze Beſprechung widmen wollen. Schira Kap. 4 iſt die ſchöne Stelle zu מרכבות פרעה mißverſtanden. Die Stelle enthält nur die feinſinnige Bemerkung, daß im ganzen Liede Pharao nicht anders als nur beiläufig, genannt wird. Man ſagt: Cäſar ging über den Rubikon, nicht Cäſars Heer. Im Liede aber heißt es nur „die Wagen Pharao's und ſeine Reiterei." Es wird ihm nicht einmal die Ehre zu Theil, den Hauptgegenſtand des Triumphes zu bilden. Das iſt die Strafe dafür, daß er ſo verächtlich von Gott geſagt: „Wer iſt Gott, daß ich auf ſeine Stimme hören ſoll?" Neſikin Kap. 16 zu אם מרף läßt ſich die Erklärung des ſchwierigen Wortes עור für Haut nur ſchwer ſprachlich, und ſachlich gar nicht begründen. Denn der Löwe wird nicht erſt dem Thiere die Haut abziehen, bevor er es verzehrt, um ſie dem Hirten als **corpus delicti** übrig zu laſſen. Das Prophetenwort ſpricht naturwahr von Gliedmaßen. Daher iſt es am beſten, man korrigirt אבר, wofür auch die Bibelkommentare ſprechen. — Der Styl des Verf. iſt im allgemeinen klar und einfach. Nur hier und da ſtört den ruhigen wiſſenſchaftlichen Ton ein befremdendes Pathos, wie חי ה' אשר עשה לי את הנפש שאין הרבר כן (S. 75), oder ein etwas antikes Selbſtbewußtſein, wie wenn Herr F. gleich nach Anführung einer Stelle aus **Or sarua** widerlegend ſagt: ואני כאיר ארש שלום אומר וכו'. Das ſind allerdings nur Nebendinge; aber ſie können vermieden werden, darum ſei hier darauf aufmerkſam gemacht. Schließlich wollen wir alle Leſer dieſer Zeilen dringend einladen, das Buch zu kaufen. Herr F. hat neben großer Anſtrengung auch Geldopfer für die Herſtellung ſeines Buches nicht geſcheut, ſo daß er neben der moraliſchen auch eine materielle Anerkennung wohl verdient. Dem Buche iſt ein von Herrn Groag ausgearbeitetes ſehr ausführliches Versregiſter beigegeben.

Wien, 16. Mai 1870.

Güdemann.

Studien über Tanchum Jeruſchalmi von Ignaz Goldziher, cand. orient. — Leipzig 1870, Commiſſionsverlag von Liſt & Franke. VIII, 56 S. deutſch, 16 S. arabiſch.

(Schluß.)

An dieſen letzteren wenden wir uns jetzt. Nach einem allgemein gehaltenen Ueberblicke über die Geſchichte jüdiſcher Sprachforſchung und Exegeſe mit Hervorhebung der Einſchnitte, die in dieſelbe die Repräſentanten dreier verſchiedenen Methoden, der logiſchen, empiriſchen und wiſſenſchaftlich-ſyſtematiſchen — Ibn G'anach, Kimchi und Eſodi — machen, beſpricht der Verf. zuerſt „Tanchums Lebenszeit und Quellen." Freilich giebt er hier nicht neue Aufſchlüſſe, und ſein Beweis, daß Tanchum nach Kimchi gelebt, wird wohl Niemanden befriedigen. Führt auch Tanchum eine meſſianiſche Deutung des dritten Kapitels von Habakuk, welche auch bei Kimchi zu finden iſt, als Anſicht eines Vorgängers an, ſo war dieſe Erklärungsweiſe bei der damaligen religiöſen Richtung zu natürlich, als daß nicht auch jeder andere Exeget auf ſie hätte kommen können. Uns ſcheint eine überzeugendere Kraft dem Beweiſe von Prof. Graetz innezuwohnen; wenn der Vrf. dagegen einwendet, daß die Erwähnung eines ſpeziellen Faktums bei Tanchum auch auf die Almohaden-Verfolgung ſich beziehen könne, ſo beachtet er eben nicht, daß Tanchum, nach dem Beinamen zu ſchließen, auf paläſtinenſiſchem Boden lebte, bis wohin jene Verfolgung ſich nicht erſtreckt hat. — Am intereſſanteſten iſt der zweite Abſchnitt „über Tanchum als Philolog und Exeget". Hier wird zunächſt aus den wenigen bisher edirten Commentarien Tanchums der ungefähre Inhalt der verloren gegangenen Einleitung zu denſelben entwickelt, welche, wie gezeigt wird, überwiegend grammatiſcher Natur war und u. A. auch eine Auseinanderſetzung über Verwandtſchaft des Hebr. u. Arab. enthielt; dann wird eingehend der Geiſt des Kommentars u. T. Verhältniß zu den Targumim, der Agada (nicht Aggadu!) und der Tradition behandelt. — Der dritte Abſchnitt giebt die im Beſitze von Dr. Steinſchneider befindliche Einleitung zu T. Gloſſar zu des Maimuni Jad Hachaſaka auszüglich in Ueberſetzung, das dem Inhalt nach Intereſſantere auch im arab. Wortlaute wieder; aus dieſer Einleitung iſt beſonders die von T. gegen den Aruch geübte Kritik, aus welcher er die Berechtigung zur Abfaſſung des Gloſſars herleitet,

hervorzuheben. — Den 4. Abschnitt endlich füllen Excerpte aus dem im Besitze von Prof. Rödiger befindlichen Facsimile des tanchum'schen Commentar zu Jud. Cap. I—XII aus, welche der Verf. mit Noten versehen hat, die seine Belesenheit in der jüd. u. arab. Literatur bekunden. Gut hätte der Verf. gethan, wenn er den arabischen Stellen die deutsche Uebersetzung beigefügt hätte, da, wie wir hoffen, seine Schrift auch von solchen gelesen werden dürfte, die des Arab. wenig oder gar nicht kundig sind. —

gn.

Analekten.

Ich habe im zehnten Bande der Geschichte der Juden (Note 7) auf christliche Stimmen aufmerksam gemacht, welche sich ebenfalls in dem Streite über den Krypo-Sabbatianismus des Jonathan Eibeschütz vernehmen ließen. Da sie von der Parteileidenschaftlichkeit nicht afficirt waren, so ist ihr Urtheil über diesen Streit nicht zu unterschätzen. Außer den daselbst genannten Quellen, Züricher freimüthige Nachrichten von neuen Büchern, mecklenburgische Gelehrten-Nachrichten, haben noch andere Gelehrten-Zeitungen sich Correspondancen aus Altona oder Hamburg über den Stand und Verlauf dieser eigenthümlichen Streitsache, in der ein Oberrabbiner der Ketzerei angeklagt war, einsenden lassen. Obwohl gegenwärtig die Akten als abgeschlossen betrachtet werden können, so sind diese Urtheile christlicher Correspondenten von besonderem Interesse, weil daraus hervorgeht, daß Jakob Emden nicht allein den Stab über Eibeschütz gebrochen hat — wie die Eibeschützianer damals und bis auf den heutigen Tag glauben machen wollten — sondern daß angesehene Rabbiner dasselbe Verdammungsurtheil über ihn fällten. Aber noch mehr Interesse bieten diese Correspondenzen wegen des milden Geistes, mit dem christliche Schriftsteller damals, am Vorabend der Bekanntschaft und Befreundung Lessings mit Mendelssohn, über Juden und jüdische Angelegenheiten schrieben. Die folgende Correspondenz ist entnommen den Leipziger neuen Zeitungen von Gelehrten-Sachen 1853, Nr. 18, S. 159 fg.

Altona.

„Im verwichenen Jahre kamen verschiedene Briefe der jüdischen Rabbinnen gedruckt zum Vorschein, welche den Streit mit dem Oberrabbiner Jonathan allhier betreffen. Zwo derselben rühren von dem Oberrabbiner Loeb, aus Amsterdam, und dem Großoberrabbiner zu Frankfurt a/M. Jehoschuah, oder wie ihn die Juden nennen, R. Schihele,[1]) her und sind auf einen Realbogen zu Amsterdam gedruckt. Diese und mehre andere Briefe sind in eine Sammlung gebracht[2]), und zu Altona in Quartformat an's Licht getreten. Die größten Juden legen dem Oberrabbiner zu Altona, R. Jonathan, darinnen einige Irrthümer zur Last. Seine Gegner suchen zu behaupten, daß er ein heimlicher Christ sei[3]) und um diese Beschuldigung verdeckt vorzutragen, melden sie, er halte den Sabbatai Zevi für den Messias. Man hat den Grund dieser Beschuldigung zum Theile aus den Amuleten, welche er ausgetheilt, und für Geld seinen Mitbrüdern gegeben hat, insonderheit aber aus den Worten ישראל בראשית, welche jemand für denselben also erkläret: „Höre Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Herr: im Anfange schuf Gott den Himmel", hergenommen. Seine Gegner meinen, es sei darunter so viel zu verstehen als: Der Messias ist allbereits gekommen. Weil die kabbalistischen Zusammensetzungen auf unzählbare Arten eingerichtet und erklärt werden können; so hätte man zuvörderst eine sichere Erklärung von demselben Jonathan erpressen sollen. Aus der Austheilung der Amuleten, insonderheit bei kinderbegierigen Frauen und männerbegierigen Jungfrauen, hat R. Jonathan nicht wenige Ducaten gelöst. Es hat zwar Carl Anton, Lector der rabbinischen Sprache auf der Universität zu Helmstädt, aus den Nachrichten und zum Vortheile des gedachten Jonathans zu Wolfenbüttel im Jahre 1752 auf 18 Quartbogen ein Buch drucken lassen, welches den Titel führet: Kurze Nachricht von dem falschen Messias Sabbatai Zevi, und denen neulich seinetwegen in Hamburg und Altona entstandenen Bewegungen; aber die Juden welche fast durchgehends sich dem R. Jonathan widersetzen, geben für, der erste Theil dieser Schrift sei schon gedruckt gewesen, der andere aber sei aus der Feder und

---

[1]) Bekannt als Verf. des עבי יהושע.

[2]) Nämlich die Schrift שמח אמת ולשון של זהרית.

[3]) Dieser Verdacht, welcher ebenfalls rege gewesen zu sein scheint, kommt in den Streitschriften aus Vorsicht nicht vor.

den Nachrichten R. Jonathan's geflossen, und der dritte bestehe in allerlei neu erdachten Auslegungen der Amuleten R. Jonathan's, welche vielleicht dieser nicht gelten lasse, oder diesem selbst nicht gefallen könnten, wenn er nicht vorher für die Genehmhaltung der Erklärungen sein Ja von sich gestellt habe. Es wollen auch sonst einige Christen in Herrn Carl Antons Schrift einige Fehler entdeckt haben. . . . . .

Man kann auch mit demselben nicht glauben, daß kein jüdischer Lehrer zu unserer Zeit den Sabbatai Zevi für den wahren Messias, worauf die Juden nach ihrer Meinung annoch hoffen, halten könne, und zwar deswegen, weil Zevi im Jahre 1666 zur Muhammedanischen Religion getreten, und 1667 schon gestorben sei. Denn es giebt jüdische Lehrer, welchen die Wanderung der Geister großer Helden aus einem Leibe in den andern gefällt. Es schrieb ja noch im Jahre 1713 ein Jude ein Buch zu Amsterdam,[1]) worinnen er beweisen wollte, daß der Sabbatai Zevi dennoch lebte. Die Talmudisten meinen, daß schon Hiskias der Messias gewesen, und dieser nachher mehr als einmal in verschiedenen Körpern gewohnt habe.[2]) Einigen Gelehrten hat auch dieses nicht gefallen wollen, daß man den Oberrabbi Jonathan als einen großen Philosophen beschreibt, und zugleich für einen Amuletenschreiber hält, denn diese rühren aus einer grundlosen Wortkabbalisterey her und werden, um Geld zu schneiden, ausgetheilt. Jedoch haben die andern Rabbinen nicht eben um der Wortkabbalisterei den R. Jonathan in den großen Bann thun wollen, sondern nur deßwegen, weil er ihnen als ein Irrender vorkommt. Der Briefwechsel seiner Korrigirer, welcher gedruckt ist, giebt zu verstehen, daß er ein Ketzer und heimlicher Christ sei, welcher begnadigt werden könne, wenn er sich bessere, und seine Irrthümer fahren lasse".

---

[1]) Nehemia Chajon.

[2]) Das war in der That die Ansicht der Kabbalisten, daß die Messias-Seele in verschiedenen Zeitaltern andre Hüllen angenommen habe.

☞ **Ich ersuche die Herren Mitarbeiter, bei der Correctur keine Veränderungen des Textes vorzunehmen, welche ein Umbrechen des Satzes nöthig macht.**

Die Redaction.

Abhandlungen.

Das Erdbeben in den Tagen Asia's.

Von

Rabb. Dr. M. Rahmer.

(Fortsetzung.)

Der beredtste Augenzeuge des usianischen Erdbebens, der es mit prophetischer Donnerstimme voraus gesagt, und dann auch — post eventum — mit malerischer Lebendigkeit geschildert hat, war der Hirt von Thekoa, Amos[1]).

[1]) In den älteren jüdischen Quellen wird dieser Prophet für nicht weniger als „beredt" gehalten. So Midrasch rabba zu Leviticus K. 10. אי״ר פנחס למה נקרא שמו עמוס שהיה עמוס בלשונו. „Warum hieß er Amos? Weil er von schwerer Zunge war". (Man braucht das Wort nicht, wie Levy im chald. Wörterb. II, 224 es thut, vom chald. עמץ „zudrücken" — „er war gedrückt mit seiner Zunge" — abzuleiten, sondern von der hebr. Wurzel עמס, die „schwer sein" bedeutet, wovon אבן מעמסה (Secharja 12, 3); es entspricht sodann vollständig dem כבד לשון. So übersetzt schon Hieronym. (Comment. zu Jes. I, 1, wo er vor Verwechselung des אמוץ mit עמוס warnt), diesen Prophetennamen mit „durus vel gravis".) An der Parallelstelle (Midrasch Kohelet Anf.) wird dieser „Zungenfehler" des Propheten näher bezeichnet: אמרו אנשי דורו הגיח הקב״ה את כל בריותיו ולא השרה שכינתו אלא על הרין קמיץ לישנא פסילותא. „Seine (des Propheten) Zeitgenossen hätten sich spöttisch darüber geäußert, daß Gott sich gerade diesen „zungverstümmelten Stotterer" zum Propheten auserwählt". (Daß die Worte קמיץ לישנא übrigens eine in den Text gera-

Es ist eine auffallende Erscheinung in der Geschichte der Exegese, daß, obwohl der Prophet den eigentlichen Schlüssel zum Verständniß seiner Reden in den Schlußworten der Ueberschrift — שנתים לפני הרעש — niedergelegt hat, obwohl ferner schon vor bald 800 Jahren der scharfsinnige und feinfühlige Ibn Esra auf den inneren Zusammenhang dieser scheinbar reinchronologischen Angabe mit der exegetischen Bedeutung einiger Stellen in diesem Propheten aufmerksam gemacht hatte[1]), die Commentatoren dennoch diesen Schlüssel, wenn auch nicht ganz unbeachtet[2]), so doch

---

thene Randglosse zur Erklärung des fremdsprachlichen פסילוסא (ψελλός) sei, ersieht man deutlich aus dem Aruch, welcher s. v. עמוס die Schlußworte dieser Midraschstelle so wiedergiebt: פירוש פסילוסא אלא על הדין לישנא קטיע).

Worauf sich aber diese Tradition, abgesehen von der etymologischen Deutung des Eigennamens, stützt, ist schwer anzugeben. Etwa darauf, daß einzelne Theile seiner prophetischen Reden (besonders in den beiden ersten Kapiteln) in auffallend kurze Absätze von 2—3 Versen zerfallen, in denen sich gewisse Phrasen zu öfteren Malen wiederholen, wie die in der ersten Rede achtmal wiederkehrende Einleitungsformel על שלשה פשעי . . . ועל ארבעה לא אשיבנו, oder der im vierten Kap. fünfmal wiederkehrende Refrain: ולא שבתם עדי נאם יי? Hiernach würde unter לישנא קטיע „kurze, abgerissene (קטע = גדע) Redeweise". Auch Ewald „die Propheten des alt. Bundes Th. I" bezeichnet, unabhängig von obiger Tradition, Amos' Diction als „einfach, kurz, abgerissen; selten spinnt er denselben Gedanken in weiteren, vielfacher verflochtenen Sätzen aus; die Rede bewegt sich vielmehr in vielen neuen Ansätzen fort". — Sonst könnte man auch als Motiv für jene Tradition den Umstand angeben, daß Amos sich einiger, wohl dem platteren Volksdialekte angehörigen, Wortformen bedient, in denen merkwürdigerweise gerade der S- und Zischlaut afficirt ist, so בולס für בולש (7, 14), בוסס für בושס (5, 11), מסרף für משרף (6, 10), ישחק für יצחק (zweimal, 7, 9 und 16); über תעיק und מעיק für תציק und מציק (2, 13), so wie über וסביב für ושביב (3, 11) siehe weiter. — Zur Beurtheilung dieses Dialektes denke man an das ephraimitische סבולת und שבולת (Richter 12, 6).

[1]) Cfr. Ibn Esra zu Amos I, 1 ומעם הרעש לחוכירו כי התנבא לפני היותו שיבוא רעש ויכה בית החודף על בית הקיץ; ferner ibid. IV, 13 ובודא שתרעש הארץ כאשר הזכרתי רוח, ירעיש וירגיז חדוח שיבוא וכן אחריו והכה הבית הגדול.

[2]) David Kimchi nimmt stillschweigend die von Ibn Esra angedeuteten Bemerkungen auf, macht hier und da zwar einen ausgedehnteren Gebrauch

unbenützt, haben liegen lassen. Es mußte erst wieder ein gewaltiges Erdbeben kommen, um einen hellen kritischen Kopf, Asarja deï Rossi, aufzurütteln, seine Aufmerksamkeit auf das von Amos prophezeihte Erdbeben hinzulenken, und somit einen bedeutenden Schritt weiter zum richtigen Verständniß einiger in diesem Propheten vorkommenden schwierigen Verse zu thun. (Es war bekanntlich das Erdbeben, von welchem Ferrara im Jahre 1570 heimgesucht wurde, welches Asarja deï Rossi zwang, die Stadt zu verlassen und in einem Dorfe jenseits des Po einen Zufluchtsort aufzusuchen, woselbst er die Geschichte dieses miterlebten Erdbebens niederschrieb, welcher er eine aus den gewonnenen Erfahrungen geschöpfte, sachgemäße Erklärung der Verse Amos II, 13 bis 16 einflocht. Man vergl. hierüber sein קול אלהים [1]). Allein auch seine, durch die Aehnlichkeit der geschilderten Naturerscheinungen zur überzeugungsvollen Gewißheit erhobenen, unzweifelhaft richtigen exegetischen Bemerkungen sind wieder 300 Jahre unverwerthet liegen geblieben. Die bedeutendsten Commentatoren der Gegenwart (Hitzig, Ewald, Keil), die jeder noch so fernab liegenden historischen Anspielung in den prophetischen Büchern nachzuspüren verstehen, haben die in diesem Propheten so klar und scharf gezeichneten Erdbebenbilder nicht erkannt, und die charak-

---

von ihnen (cfr. III, 14, VIII, 8, IX, 5), übersieht aber die prägnantesten, nur durch die Erdbebentheorie zu erklärenden Verse. — Mit Don Isak Abarbanel nimmt diese realistische Auffassung wieder eine rückläufige Bewegung; er polemisirt gegen die von Ibn Esra angebahnte und von Kimchi benützte richtige Erklärungsweise; das שנתים לפני הרעש sei weiter nichts, als eine bloße Zeitangabe שאין פירוש שנתים לפני הרעש כי אם הגבלת זמן. Zu 3, 15 וכבר זכרתי למעלה שפירשו הרב ר' והכתי בית החרף וכ' bemerkt er אברהם בן עזרא על הרעש שהיה ביטי עזיהו ובמשך אחריו הרב ר' דוד קמחי אבל אין פשט הכתובים אלא וכו'.

[1]) Cfr. מאור עינים ed. Benjakob, Wilna p. 8. והנה במרוצת הספור הזה לא נחוץ להזכיר את דברי עמוס אשר התנבא על הרעש הגדול שהיה בימיו וכ' כי לפי קוצר דעתי אפשר שיפורשו קצת פסוקים מנבואתו על אופן אחר מכמה שביארום מפרשינו. Wir kommen im Verlauf dieser Abhandlung auf die von ihm erklärten Verse noch ausführlich zurück.

teristischen Züge dieser naturkräftigen Dichtung durch verschwommene Allegorese gänzlich verwischt.

Allein wie die Reden des Propheten Joel nur dann ihrem Wortsinne und Inhalte nach richtig verstanden werden, wenn man die darin enthaltene Schilderung der furchtbaren Heuschreckenverheerung nicht als bloße Allegorie faßt, sondern als eine zur Zeit des Propheten wirklich eingetretene Calamität, welche der Prophet zum Ausgangspunkt seiner Mahn- und Bußreden nimmt [1]), so erschließt sich das genaue literale Verständniß der prophetischen Reden des Amos nur dann, wenn man den Hintergrund seiner mit Naturtreue gezeichneten Gemälde, das hereinbrechende gewaltige Erdbeben, niemals bei der exegetischen Darlegung aus dem Auge verliert. Ja, wir gehen wohl nicht zu weit, wenn wir sagen: Den Gottesruf, den Joel in seinem Innern vernahm, da die Heuschreckenschwärme sich anmeldeten, hörte Amos, dieser Sohn der Natur, hinter den Heerden auf Thekoa's Weideplätzen in dem Erzittern des Erdbodens unter seinen Füßen, in dem unterirdischen Rollen und donnerähnlichen Tosen, das er auf seinen stillen Triften unter den Schauern erhabener Wüsteneinsamkeit mit seinem für die Sprache der Natur besonders geschärften Ohr [2]) viel eindringlicher als andere Menschenkinder

---

[1]) Der Auffassung, daß eine Heimsuchung des Landes von Heuschrecken das Motiv der Joel'schen Reden war, wird sich heute keine gesunde Exegese mehr verschließen. Daß Hengstenberg (Christol. I, 341 u. f.) die alte allegorische Deutung, die mit den Kirchenvätern unter den vier Heuschreckenschwärmen die vier Weltreiche (chaldäische, medopersische, syrisch-griechische, römische) versteht, wieder entschieden vertheidigt, widerspricht dem Gesagten nicht.

[2]) Der Hauch der Natur, den Amos auf seinen Triften eingesogen, weht aus allen seinen Reden entgegen, seine meisten Bilder sind dem Landleben entnommen. Hierfür Beispiele anzuführen, ist bei der Menge der in jedem Kapitel sich darbietenden überflüssig; die diesbezügliche Bemerkung des Hieronymus sei hier wiedergegeben: „Naturale est, ut omnes artifices suae artis loquantur exemplis, et unusquisque in quo studio trivit aetatem, illius similitudinem proferat etc. Cur haec dicta sunt? Ut scilicet

vernahm. „Und er sprach: „Der Ewige, von Zion brüllet er, von Jerusalem her läßt er seine Stimme erschallen, — es trauern die Anger der Hirten, und des Carmel's Höhe verdorrt“ [1]) (Kap. 1, 2). „Der Löwe hat gebrüllt, wer sollte nicht fürchten? Gott der Herr hat geredet, wer sollte nicht prophezeihen?“ (3, 8). — Damit spricht Amos seine Prophetenweihe, und, zugleich das Motiv seiner Dichtung aus, das wir, wie es sich durch alle seine Reden hinzieht, in seinen Hauptmomenten hier verfolgen wollen.

Amos kennt seinen großen Vorgänger Joel, als dessen unmittelbaren Fortsetzer er sich gleich im Eingange dadurch bekennt, daß er an einen Ausspruch desselben — Joel 5, 16 — anlehnt [2]), ja, nicht nur anlehnt, sondern daß er jenen Ausspruch an die Spitze seiner Reden stellt, und den zu Grunde liegenden Gedanken weiter ausspinnt. Die herrliche Zeit, die Joel gen Schluß seiner Reden geweissagt, war in Wirklichkeit nicht erschienen, im Gegentheil neue Mißgeschicke und Landesverheerungen waren eingetreten. Der Heuschreckenplage war eine mehrmonatliche Dürre (cfr. 4, 6—9) und Pest (ib. V. 10) gefolgt; auch kleinere Erd-

---

ostendamus, Amos prophetam, qui pastor de pastoribus fuit . . . artis suae usum esse sermonibus“.

[1]) Schon Ibn Esra bemerkt zu diesem Verse: רעם גדול שיהיה ואז ימנע הגשם; hiermit will er den Zusammenhang des Erdbebens mit der darauf folgenden Dürre begründen. Humboldt schreibt im Kosmos I, p. 443, Anm. 54: „Wenn aber auch an dem Tage des Erdbebens selbst oder einige Tage vorher kein meteorologisches Zeichen die Erschütterung verkündigt, so ist doch der Einfluß der Jahreszeiten, der Frühjahrs- und Herbst-Aequinoctien, des Eintritts der Regenzeit nach langer Dürre u. s. w. darum nicht ganz wegzuläugnen“. Auch Asf. d. Rossi spricht von יום שנפלא.

[2]) Auf diese Anlehnung macht schon der Talmud aufmerksam, er erblickt darin den Grund, warum die Massora Amos auf Joel folgen läßt. Wie oben gezeigt ist, liegt der Grund nicht in der bloßen Benützung dieses Joel'schen Verses, sondern darin, daß Amos sich hierdurch als den geistigen Fortsetzer des in diesem Verse von Joel ausgesprochenen Gedankens documentirt. — Auch im Munde Joel's paßt das ה׳ מציון ישאג וכו׳ im Hinblick auf den „Donner“, der die Heuschreckenschwärme verscheuchte, und den er Kap. II, V. 10 und 11 schildert וה׳ נתן קולו וכו׳. — Ueber שאג, von „Erdbeben“ gesagt, cfr. Berach. jer. IX, 3 und Midr. rabba zu Exod. c. 29.

erschütterungen kündigten bereits das großе Erdbeben an [1]). In solchen Unglücksfällen erblickte die tiefreligiöse Weltanschauung der Propheten die Vorzeichen des zum Gericht erscheinenden Gottes, des nahenden „Tages des Herrn". Hierzu kommt, daß Joel selbst im letzten Kapitel 4, 12, „den Völkern allen ringsumher" das göttliche Strafgericht angedroht hatte. Diesen Gedanken nimmt nun Joel's Nachfolger in erster Linie auf, er läßt die sieben benachbarten Reiche, der Syrer, Philister, Tyrier, Edomiter, Ammoniter, Moabiter und das Reich Juda die Revue passiren und verkündigt über ein jedes das göttliche Strafgericht, von dem es betroffen werden würde (I, 3—II, 6). Nachdem er so den Kreis enger gezogen, rückt er seinem eigentlichen Thema näher, und wendet sich an das Zehnstämmereich in längerer und ausführlicher Rede. Mit mannhaften, wuchtigen Worten bezeichnet er die Laster, und deckt die innere Hohlheit unter dem äußeren Glanz auf, und zwar: Mangel an Rechtsschutz, Corruption, Ausbeutung der unteren Klassen, üppige, ausschweifende Lebensweise, die Sinnlichkeit befriedigenden Götzendienst und Schwelgerei, — Laster, die durch den Wohlstand, die Machtfülle und den blühenden Zustand, in welchem sich das Reich unter der langen, glücklichen Regierung Jerobeam's II. befand, entstanden waren. „Aber habe ich nicht vor ihnen [2]) den Emori — dessen Höhe wie Zedern, und dessen Macht wie Eichen — vertilgt" u. s. w. „und habe Euch aus Egypten herausgeführt, um Euch in sein Besitzthum einzusetzen". (II, 10 und 11.) Mit diesen zwei Versen will der Prophet Dop-

---

[1]) „Selten vergeht ein, wenigstens bedeutendes, Erdbeben mit einem einzigen bald momentanen, bald wohl mehrere Minuten anhaltenden Stoße, sondern oft Monate, ja selbst Jahre hindurch wiederholen sich die Bebungen des Bodens mit mehr oder weniger großer Stärke" (Humboldt, Voyage V, 1 ff.). Vielleicht ist auch das שנתים לפני הרעש hiernach zu erklären.

[2]) Das מפניהם bedeutet „um ihretwillen"; um der Israeliten willen, die an die Stelle der entarteten Emoriter treten, und ein sittlicheres Leben führen sollten.

peltes sagen. Erstens: Ihr pocht auf Eure Macht — Emori war mächtiger noch, ich habe es mit der Wurzel vertilgt. Zweitens: Wozu habe ich den Emori vor Euch ausgetrieben, und Euch sein Land gegeben, wenn Ihr's ganz ebenso treibet, wie jener. Ja noch schlimmer: „Euch habe ich Propheten aus Eurer Mitte erweckt u. s. w., aber Ihr habt ihnen untersagt, zu prophezeihen" (ib. V. 11 und 12.) — (Hierbei hat der Prophet offenbar das gegen ihn erlassene Verbot, zu prophezeihen, worüber er selbst im siebenten Kapitel V. 13 und 16 berichtet, im Auge. Er kann demnach diesen Vorwurf noch nicht in der ersten gesprochenen Rede gemacht haben, sondern hat ihn wohl erst bei der schriftlichen Conception, die, wie aus den Worten שנתים לפני הרעש hervorgeht, mindestens zwei Jahre später erfolgte, hinzugefügt [1]). Der Hinweis auf Micha II, 6, der fast bei allen Commentatoren zu dieser Stelle zu finden ist, ist wegen des späteren Auftretens dieses Propheten nicht zulässig.)

Nach solchem Eingange, nach geschehener Vorhaltung der Sünden, nennt nun der Prophet im Folgenden das eigentliche Strafgericht, das die Unverbesserlichen treffen würde, das Erdbeben, und malt dasselbe (im 13. und den drei darauf folgenden Versen) mit allen daran sich knüpfenden unheilbringenden Folgen einer plötzlichen, doch nutzlosen Flucht. „Siehe! Ich lasse erdröhnen den Boden unter Euch, wie der mit

[1]) Daß die Propheten ihre Reden erst geraume Zeit nach dem mündlichen Vortrage niederschrieben, ist bei Keinem so nachweislich, wie bei Amos. Erst nachdem er aus dem Reiche Israel, wo man ihm das Weissagen verboten hatte, wieder nach Juda zurückgekehrt war, konnte er an die schriftliche Abfassung und Sammlung seiner Reden gegangen sein, denn, abgesehen davon, daß er dieses im Kapitel VII, 10—17 selbst erzählt, klingt das Andenken daran auch schon aus Stellen, wie die obige, II, 12, ferner aus V, 10 und 13 wieder. Nur so erklärt sich bei den Propheten das Einfließen späterer geschichtlicher Ereignisse in früher gehaltene Reden, speciell bei Amos die Zeitangabe „zwei Jahre vor dem Erdbeben" und manches Detail in der Schilderung des Erdbebens.

Garben überfüllte Wagen knarrt (ächzt)[1]. Und es geht die Flucht dem Schnellen verloren, der Starke kommt nicht zur Anwendung seiner Kraft, der Held vermag sein eigen Leben nicht zu retten. Der Bogenführer wird nicht stehen (um den Bogen zu spannen gehört vor Allem ein festes Sich-

---

[1]) So nach Asarja der Rossi (l. c.) שהארץ עצמה אשר עליה יחנו ת ג ע ש ו ת צ ע ק וכו' והדברים האלה כלי משל משלים על הדעש ודאי יחכנו. Er ist der erste, der dieses Bild richtig erkannt, und auf das Erdbeben bezogen hat; den sprachlichen Nachweis jedoch ist er uns schuldig geblieben. Die meisten Erklärer nehmen מעיק = מציק und berufen sich auf den Chaldäer, der den Stamm צוק stets mit עוק wiedergiebt (cfr. Targ. Jes. 51, 13 und 30, 6), sie übersetzen demnach unsere Stelle: „Ich will eng machen, niederbeugen, niederdrücken u. s. w.", und verstehen dies vom „Kriegsdruck, unter dem auch die gewandtesten und tapfersten Helden erliegen werden" (Keil). Man verweist auch auf die Psalmstellen 55, 4 מפני עקת רשע und 66, 11. Allein schon die LXX, die das מעיק an unserer Stelle mit *κυλίω* („welze") übersetzen (oder nach dem *Ἄλλος* bei Montfaucon: *τριζήσω* „knarre"), sowie Hieronymus, der es durch „stridebo" wiedergiebt, führen darauf, daß man es hier mit einem anderen Stamme zu thun hat, und zwar mit der den Wörtern (נ־אק, ש־אג), צ־עק, ו־עק zu Grunde liegenden Wurzel עק (wovon vielleicht auch der Naturlaut „ach, (ächzen). Hierfür spricht auch die eine Parallelstelle Ps. 55, 4, woselbst das עקת רשע dem קול איב im ersten Gliede entspricht, man braucht nicht ועקת dafür zu lesen. Abarbanel, der zwar jeder Anspielung auf das Erdbeben ausweicht, hat doch die zweite Hälfte des Bildes richtig in diesem etym. Sinne verstanden, er sagt: ולי נראה שעקת הוא מלשון הברה וצלצול שהעגלה מפני כובד המשא אשר עליה תחנועע בכובד ותחדש בתנועתה קול צלצול חזק וכו' כ א ש ר ת ע י ק העגלה שתכריח את האופנים אשר תחתיה שיעיקו ויצעקו וכו' כן יצעקו בני ישראל מפני הצרות שיבואו עליהם וכ' צרת המלחמה וכ'. Das Richtige dieser Erklärung hat Abarb. wahrscheinlich der Uebers. des Hieron. (sicut stridet plaustrum), den er auch sonst fleißig benutzt, entnommen; nur brauchte er תעיק nicht transitiv zu nehmen. Aber auch die andere Uebers. der LXX „*ἐγὼ κυλίω ὑποκάτω ὑμῶν, ὃν τρόπον κυλίεται ἡ ἅμαξα ἡ γεμοῦσα καλάμης*" leuchtet aus Abarb.'s Worten (שהעגלה מפני כובד המשא אשר עליה ת ח נ ו ע ע) hindurch. Hieraus ergäbe sich für unsere Stelle auch folgende nicht zu verwerfende Uebersetzung: „Siehe ich schaukle (wälze) den unter Euch befindlichen Erdboden (תחתיכם), wie der mit Garben überfüllte Wagen hin- und herschaukelt". Mit dieser Ableitung ließe sich auch die andere Parallelstelle Ps. 66, 11 מועקה כמתנינו erklären „Zittern, Wanken", sinnverwandt dem מלאו מתני ח ל ח ל ה (Jesaj. 21, 3).

stemmen mit den Füßen), der Leichtfüßige nicht entrinnen, der Reiter zu Pferde nicht mit seinem Leben davonkommen. Selbst der Beherzteste unter den Helden (der seine Besonnenheit nicht sobald verliert, und sich von Schrecken und Verwirrung nicht mitfortreißen läßt), nackt[1]) wird er fliehen an jenem Tage[2]), ist der Ausspruch des Herrn".

Mit dieser Strafankündigung und Schreckenausmalung schließt die erste Rede des Propheten.

(Schluß folgt.)

---

[1]) Das ערום ינוס spricht gegen alle Erklärungen, die hier die Prophezeihung eines Kriegsunglücks erblicken. Wer ergreift im Kriege „nackt" die Flucht? Der Einwand Aſ. d. Rossi's gegen Ibn Esra's, und Kimchi's Erklärung z. St. ist gar sehr begründet; er sagt: הלא כל אדם הלבוש בגדים נקלים יוסיף אומץ לרוץ אל המקום אשר יבחר ממה שיעשה ערום ויחף, כי הבושת הטבעי כסבך נאחז ברגליו יהיה לו לסכסוך מונע. Auf das Erdbeben bezogen, findet es verbo tenus seine Bestätigung, wenn ein solches plötzlich bei Nacht ausbricht. So berichtet Asarja bei Rossi: וכבר קרה באמת לרבים מבני נדיבים לעת כואת פה פיראדה כי כאשר האריץ רעשה ערום הלכו בחפזה רבה כלי לבוש וכסות בקרה מפחד בלילות.

[2]) „An jenem Tage" ist sonach nicht wörtlich zu nehmen, denn das ערום ינוס weist darauf hin, daß auch des Nachts Erschütterungen eintraten; בעת ההיא ist gleich ביום ההוא.

Halachah-kritische Forschungen.

Beiträge zur Ermittelung der Entstehungsweise und Abfassungszeit der Tosephtha, des Siphra und Siphre.

Von

Dr. Dünner.

Seit mehreren Dezennien sind die bedeutendsten literarischen Kräfte unermüdlich beschäftigt, die in der Halachah-Literatur zwar nicht verborgenen, aber doch nicht leicht zugänglichen vielfachen Schätze an den Tag zu fördern. Die historischen und archäologischen Errungenschaften übertreffen die kühnsten Erwartungen. Der Fachmann wird dieses Urtheil für keine Uebertreibung halten. Doch in einer Beziehung waren die Anstrengungen nicht besonders glücklich. Welche Antwort erhält man meistentheils auf die Frage nach der innern Entwickelung des Halachahstoffes von dem Augenblicke an, wo die Halachah aus dem geräuschlosen, aber desto sichereren Ueberlieferungskreise heraus und mit den ersten Tanaïten in die Geschichte eintritt, bis sie mit dem Abschlusse der beiden Talmuden im gewissen Sinne ihren Endpunkt erreicht? Die Geschichtsforschungen, die sonst wegen ihrer Reichhaltigkeit und Gediegenheit, trotz ihrem jugendlichen Alter, wahrhaft überraschen, enthalten hierüber nur spärliche und überdies zusammenhangslose Mittheilungen. Eine Literaturgeschichte in eigentlicher Bedeutung des Wortes, in der diese Periode den wichtigsten Theil bilden würde, gehört noch immer zu den frommen Wünschen. Und die Berücksichtigung derselben in der allgemeinen jüdischen Geschichte mußte bis jetzt sich mit einer Charakteristik der Träger der Entwickelung begnügen. Und doch äußeren sich die Kraftanstrengungen des jüdischen Volksgeistes, besonders in dieser Periode, hauptsächlich in literarischer Productivität! Nur hie und da, wo eine geschichtliche Größe der Entwickelung eine epochemachende Richtung gegeben, begegnet man einem schwachen Versuche, den

Einfluß zu kennzeichen. Es bleibt daher bei allgemeinen Umrissen, in denen dann, genau besehen, mehr die Eigenthümlichkeit der betreffenden Persönlichkeiten als das Wesen der Schöpfungen gezeichnet sind. Freilich machen Forschungen, wie sie in den Werken **Darke Hamischnah** und **Mebo Hajeruschalmi** (**Hodegetica in M., Introduc. in T. hierosol.**) niedergelegt sind, hierin eine Ausnahme. Ihr Hauptmotiv ist gerade die Darstellung der innern Entwickelung der Halachah in ihren wichtigsten Abschnitten. Aber bei ihren großen Vorzügen haben sie doch auch ihre Schwächen. Es ist wahr, die reichhaltigen Resultate, die in denselben angetroffen werden, haben ungemein viel zur Klärung und Aufhellung der bis dahin so spärlich beleuchteten Periode beigetragen. Auch macht die Darstellung einen imponirenden Eindruck; denn sie wird von einer großen nüchternen und gesunden Belesenheit getragen, wie sie nur ein langjähriges wissenschaftliches Studium sich aneignen kann; eine nicht alltägliche Erscheinung seit sehr geraumer Zeit. Aber eine genauere Betrachtung einiger Partien entdeckt gar manche unsichere und schwankende Punkte, stößt auf manche Behauptung, die einen scharffixirenden Blick nicht aushält. Der Umstand, daß solche Stellen gerade elementare Fragen zum Gegenstande haben, zeigt am deutlichsten, wie weit man noch von dem Zeitpunkt entfernt ist, in dem man die Erörterungen über die Grund- und Angelbegriffe auf diesem Gebiete als abgeschlossen betrachten könnte. Ein einziges, aber bezeichnendes Beispiel der auch in den besprochenen Werken herrschenden Unsicherheit wird an dieser Stelle genügen.

In Mebo Hajeruschalmi wird in einer weitläufigen Auseinandersetzung (Fol. 22a—27b) die Erscheinung besprochen, daß die in beiden Talmuden vorkommenden Beraithoth sehr oft von den Parallelen in der Tosephtha-Sammlung mehr oder weniger abweichen. Das Endergebniß dieser Untersuchung ist Folgendes: In der Amoraim-Epoche haben mehrere Tosephtha-Sammlungen bestanden; unsere Tosephtha aber sei eine Verschmelzung zweier von R. Chija und R. Oschija, doch von einander unabhängig, veranstalteter Sammlungen. Hierin sollen, wie andere befremdende Erscheinungen, auch die eben erwähnten Abweichungen ihren Erklärungsgrund finden. Wie wäre es aber, wenn fest stände, daß unsere Tosephtha-Sammlung weder den palästi-

nensischen noch dem babylonischen Amoraim vorgelegen hätte? Wie wäre es, wenn nachgewiesen wäre, daß nicht nur etwaige spätere Zusätze, sondern auch fundamentale Bestandtheile der Tosephtha in den amoraischen Lehrhäusern unbekannt gewesen wären? Unter fundamentalen Bestandtheilen verstehen wir solche Partien, die uns die Halachah in ihrer ursprünglicheren Form aufbewahrt haben, in der sie der letzten Mischnah-Redaktion zu Grunde lagen und auf deren äußere Gestalt sie einen entscheidenden Einfluß ausgeübt haben. Was bliebe dann, fragen wir, von dem Ausgangspunkte und Endergebniß der eben erwähnten Auseinandersetzung übrig? Mit andern Worten: Wie wäre es, wenn man die Gewißheit hätte, daß unsere Tosephtha erst nach Abschluß der Talmuden von einem Sammler redigirt worden sei, dem unter andern mehreren Tosephtha-Sammlungen auch eine sehr alte authentischere oder wenigstens derartige Bruchstücke zu Gebote gestanden, die den Amoraim unzugänglich geblieben wären? Könnte dann von unserer Tosephtha als von einer Sammlung R. Chija's oder R. Oschijah's oder einer Verschmelzung der von diesen veranstalteten Sammlungen die Rede sein? Und in der That glauben wir Beweise liefern zu können, nicht nur daß unsere Tosephtha, sondern auch daß unser Siphra und Siphre in der gedachten Zeit und Weise entstanden sind. Ja, bei den letzten zwei kommt noch der Umstand hinzu, daß ihre Sammler auch die damals bereits vorliegende Redaction der babylonischen Talmud-Diskussionen, wenn auch nicht immer mit gleichem Glücke, benutzt haben. Diese Entdeckung ist das Resultat kritischer Vergleichungen einer nicht unansehnlichen Anzahl Mischnajoth mit den auf sie bezüglichen Stellen in den eben erwähnten Sammlungen. Ohne gerade schon jetzt dieses Resultat als unumstößlich ausgeben zu wollen, sind wir jedoch der festen Ueberzeugung, daß die endgültige Entscheidung über diese Fragen allein solchen Vergleichungen vorbehalten ist. Kritische Untersuchung und Rekonstruktion der in der Halachah-Literatur zerstreuten fragmentarischen historischen Nachrichten sind unstreitig unentbehrliche Hülfsmittel, aber allein durchaus unzureichend, eine befriedigende Lösung derartiger Probleme herbeizuführen. Auch der bei weitem zuverlässigere Weg, das übersichtliche Sichten und Ordnen des Halachahstoffes nach zeitlicher

Folge, führt nicht ganz zum Ziele. Solange nicht eine bedeutende Anzahl solcher einzelner kritisch vergleichender Arbeiten einem Lösungsversuche zu Anhaltspunkten dienen, wird die hervorragendste Capacität in manchen wichtigen Einzelnheiten fehl gehen. Versuchen wir es, vorläufig einen kleinen Beitrag zu solchen Vorarbeiten zu liefern.

I.

Die Klage über den schlechten Zustand, in dem sich der Text des jerusalemischen Talmud befindet, ist unstreitig eine ganz begründete. Die Behauptung aber, daß auch dessen Stil und Construction über alle Maßen dunkel seien, beruht, insofern diese in Rücksicht auf den babylonischen Talmud aufgestellt wird, auf einem leicht begreiflichen Irrthum. Constructionen und Stil dieses Letztern würden ohne Raschi und die anderen aus dessen Schule hervorgegangenen Commentare noch größere Schwierigkeiten bieten. Denn die Diskussionen im babylonischen Talmud sind neben ihrer bündigen Fassung, die nicht im geringsten von der des jerusalemischen Talmud übertroffen wird, größer, complicirter und subtiler. Nur Raschi und, noch mehr, die von der Kindheit an überlieferte Auffassung des Textes, die jede noch so bedeutende Lücke unbemerkt ausfüllen, lassen den babylonischen Talmud, besonders die am fleißigsten gepflegten Traktate geebnet erscheinen. Daß dieser, das Talmudstudium sehr erleichternde und fördernde Umstand auch seine Schattenseiten hat, davon wird sich der unbefangene und selbstständige Forscher öfter überzeugt haben. Die in's Blut und Fleisch übergehende überlieferte Textesauffassung steht dem Streben nach voraussetzungsloser Behandlung nur zu oft hinderlich im Wege. Gilt dies schon dem Talmudstudium überhaupt, so ist dies besonders und in höherem Grade mit der Mischnah der Fall. Denn zu ihrer außerordentlich kurzen und bündigen Fassung kommt noch das Moment hinzu, daß die Redaktion bestrebt war, die aus den Quellen gezogenen Resultate so viel als möglich in den vorgefundenen Ausdrücken wieder zu geben; ein Streben, das uns bekanntlich bis zu einem gewissen Grade auch im Maimon's Codex entgegentritt. Diese Eigenthümlichkeit bereitet dem Einblicke in das Funda-

ment dann am meisten Schwierigkeiten, wenn die Mischnah mehrere Halachoth in Eine zusammenfaßt. Für Zeitgenossen, die durch und durch mit den Quellen vertraut waren, reichten die Winke, die in den wörtlich herübergenommenen Phrasen lagen, hin, in ihrer Erinnerung den ganzen Zusammenhang lebendig wach zu rufen. Demjenigen aber, der bei der Ermittelung des Sinnes auf den Mischnahtext allein angewiesen ist, bleibt, trotz ausgezeichneten Commentaren, das Structurverhältniß des Textes meistentheils verborgen. Ein merkwürdiges Beispiel dieser Art bietet folgende Mischnah. עבר עבירה שיש בה שני לאוין אמרוהו אומד אחד לוקה ומטמר ואם לאו לוקה ומתרפא וחזר ולוקה (Makkoth, 22b). Der Sinn ist, nach Maimon's richtiger Auffassung (Hilchot Synhedrin 17, 4) Folgendes: „Die Geißelung für mehrere Uebertretungen, auf die diese Strafe steht, kann, gleichgültig, ob Eine oder mehrere verbotene Handlungen die Ursachen sind, in Einem stattfinden, wenn der Schuldige wenigstens drei Hiebe mehr, als die für Eine Uebertretung bestimmte Anzahl aushalten kann. Im andern Falle aber wird jede Uebertretung zu verschiedenen Zeitpunkten bestraft." Letzteres ist natürlich für den Schuldigen insofern nachtheilig, als derselbe für jede Uebertretung die volle auf ärztliches Gutachten ihm auferlegte Geißelung erhält, während ihm im ersteren Falle, unter Umständen, ein großer Theil der Strafe erlassen wird. Diese Gesetzesbestimmung enthält, wie sich bald zeigen wird, unstreitig die Mischnah. Fraglich aber ist es, ob die Worte dieser Auffassung ganz entsprechen. In der Mischnah ist ausdrücklich von mehreren Uebertretungen in Folge Einer verbotenen Handlung die Rede; die Auffassung aber macht Keinen Unterschied zwischen Ursache und Ursache. Sie constatirt die Statthaftigkeit der gleichzeitigen Bestrafung mehrerer Uebertretungen überhaupt. Außerdem ist die Redaktion ungenau. Das Prinzip der gleichzeitigen Bestrafung, das doch vor Allem erst fest stehen muß, ehe die Bedingungen dessen Anwendung mitgetheilt werden können, und das nach der obenerwähnten Auffassung in der That den eigentlichen Kern der Mischnah bildet, erscheint in der Redaction als etwas Nebensächliches, als allgemein Bekanntes. Wäre dies nicht der Fall, so müßte an der Stelle des Bedingungssatzes אמרוהו אומד אחד, die kategorische Gesetzesform אומרין אומד אחד stehen. Endlich wäre

auch, was den letzten Satztheil der Mischnah betrifft, die Fassung אמרוהו שאין יכול לקבל מבי לוקה וחוזר ולוקה dem Sinne entsprechender als die gegenwärtige.

Veranlassung zu der dunklen und ungenauen Redaction gab hier eben der obenerwähnte Umstand. Man hat es hier mit einer Konzentrirung zweier in verschiedener Verbindung überlieferter Halachoth, unter möglichster Beibehaltung des Wortlautes, zu thun. Die Halachoth haben sich in unserer Tosephtha erhalten und lauten: עבר עבירה שיש בה שני לאוין אין אומדין אומד אחר על שניהן אלא לוקה ומתרפא וחוזר ולוקה (Makkoth, 4 6) und אין אומדין אותו יותר ממ' דברי ר"י אמר ר' יוסי בד"א בעדות אחת ובהתראה אחת אבל בב' עדיות ובשתי התראות אומדין אותו אפילו כנ' ואפילו במאה u. s. w. (ibid. 7). Beim ersten Blick glaubt man in den zwei Halachoth einen Widerspruch zu finden. Ein näheres Eingehen jedoch entdeckt in demselben zwei gegenseitig sich ergänzende Momente ein und desselben Punktes. Beide aber setzen eine andere Halachah als ihre Grundlage voraus, die merkwürdigerweise in keiner der erhaltenen Quellen direkt mitgetheilt wird, obschon dieselbe durchaus nicht etwas Selbstverständliches enthält. Wir meinen nämlich die Halachah über die Statthaftigkeit der gleichzeitigen Bestrafung mehrerer Uebertretungen. Erklärlich ist diese Erscheinung nur, wenn man annimmt, daß ihre Gesetzlichkeit in der Praxis oder in der Ueberlieferung hinreichend bezeugt gewesen sei. Sonst wäre die Antwort rücksichtlich der Zulässigkeit eines solchen Verfahrens nicht so leicht gegeben. Denn der Grund, den der Pentateuch für die Grenzbestimmung der Geißelung ausdrücklich angiebt, lautet: „damit . . . dein Bruder nicht beschimpft werde vor deinen Augen." (Deutron. 25, 3). Ist mit dem Ueberschreiten der bestimmten Grenze das Eintreten der Beschimpfung wahrscheinlich, so wäre es ungereimt, einen Unterschied machen zu wollen, ob die Geißelung die Folge Einer oder mehrerer Vergehen sei. Eine mit den Worten des Pentateuchs scheinbar so in Widerspruch stehende Gesetzesbestimmung muß unbedingt ihre Berechtigung in sich selbst gehabt haben. Auf welchem der beiden obengenannten Factoren die Gewißheit beruhte, läßt sich schwerlich ermitteln, ist aber auch augenblicklich ziemlich gleichgültig. So viel ist sicher, die Gewißheit bestund. Merkwürdig aber ist auch das Schweigen der

Quellen über die Bedingungen, von denen die Anwendung des Prinzips abhängig ist. Erst ein babylonischer Emora findet sich in Folge von Interpretationsschwierigkeiten, die die oben citirte Mischnah bietet, veranlaßt, diese zu erwähnen (Babli Makkoth ibid). Nur scheinbar bespricht die letzte Halachah in der Tosephtha dieselbe. In Wirklichkeit setzt diese, wie die andere Halachah und unsere Mischnah, die Gesetzgültigkeit derselben voraus. Beide nun, Prinzip und Bedingungen, scheinen ebenso unerschütterlich fest gestanden zu haben, wie irgend ein anderes ausdrückliches pentateuchisches Gesetz. Daher daß ihre Erwähnung in der Halachah-Sammlung für unnöthig erachtet wurde.

Die Frage, mit der sich die Quellen in erster Reihe beschäftigen, ist eine nothwendige Consequenz des Prinzips. In diesem ist die Einheit mehrerer Vergehen ohne Unterschied der Ursachen ausgesprochen. Sollte denn nicht, so entstand nun die Frage, wenn Eine Handlung die Ursache mehrerer Uebertretungen ist, das Prinzip der Einheit unter allen Umständen anwendbar sein? Sollte dann, wenn die der Handlung vorhergehende Warnung (הַתְרָאָה) sich darauf beschränkt hat, den Schuldigen nur auf Ein, der auf diese stehenden Verbote aufmerksam zu machen, die Geißelung auch für die anderen übertretenen Verbote stattfinden, weil die Einheit ihrer Uebertretung in der Einheit der Handlung, auf deren Gesetzwidrigkeit die Warnung gewiesen, gelegen ist? Die Bejahung dieser Frage hätte für den Schuldigen natürlich nachtheilige Folgen. Aber auch eine vortheilhafte Consequenz läge in derselben, beziehungsweise in dem Principe. Denn sobald die Einheit der Handlung die der Uebertretungen involvirte, so würde in dem Falle, wo der Schuldige ärztlichem Gutachten gemäß auf einmal nur einem kleinen Theile der gesetzlich bestimmten Geißelung unterzogen werden kann, derselbe mit dem Erleiden dieser theilweisen Strafe völlig frei sein, selbst wenn die Geißelung nicht einmal die Grenze der für eine Uebertretung bestimmten erreicht hätte. Und diese Frage ist um so berechtigter, als, wie wir bald sehen werden, die Gesetze über die Geißelung eine gewisse analoge Bestimmung enthalten. Die Frage wird von der Halachah im verneinenden Sinne entschieden. Dies geschieht aber auch hier in der Tosephthah, wie in der Regel, auf eine eigenthümliche Weise. Nicht das Princip als solches wird negirt, sondern die konkreten Fälle,

in denen sich dasselbst offenbaren würde, die fraglichen Verfahrungsweisen werden als unstatthaft bezeichnet. Die zweite soeben auseinandergesetzte Frage hat die erste der aus der Tosephthah angezogene Halachah, die erste Frage hat die zweite Halachah zum Gegenstand. Die allgemeine Fassung der letzten Halachah aber wäre geeignet, Mißverständniß hervorzurufen. Um diesem vorzubeugen, sieht sich R. José veranlaßt zu constatiren, daß nur im betreffenden Falle (בעדות ובהתראה אחת) die gleichzeitige Bestrafung nicht anwendbar sei; sonst aber (אבל בב' עדיות) stehe das Princip der Einheit mehrerer Uebertretungen fest (אומדין אותו אפילו בנ' u. s. w.). Des Grundprincipes geschieht also endlich Erwähnung, wenn auch, wie nicht aus dem Auge zu verlieren ist, auf indirecte Weise und gleichsam nothgedrungen. Nothgedrungen; denn, man beachte es wohl, R. José kehrt eben die für den Schuldigen nachtheilige Seite des Grundprincips hervor: man dürfe denselben einer die Grenze der gewöhnlichen Geißelung überschreitenden Strafe unterziehen (אומדין אותו אפילו בנ'). Der Grund dieser Betonung liegt auf der Hand. Durch Hervorhebung dieser mit dem Wortlaute des Satzes אין אומדין אותו יותר ממ' scheinbar in Widerspruch stehenden Behauptung sollte eben diesem die Mißverständniß veranlassende Allgemeinheit abgestreift werden. Und so ist es begreiflich, warum in der Tosephthah, in der ersten Halachah ausdrücklich, in der andern implicite nur von עבירה שיש בה שני לאוין die Rede ist. Denn diese Frage und nicht das Grundprincip liegt beiden Halachoth zu Grunde. Es befremdet daher auch nicht ferner das gänzliche Schweigen hinsichtlich der oben besprochenen Bedingungen, von denen die Anwendung des Grundprincips abhängig ist.

Unsere Mischnah, die, wie auch sonst in der Regel, systematisch nach Möglichkeit an Inhalt und Ausdruck der in den Quellen vorhandenen Halachoth fest hält und nur ungern aus dem gegebenen Kreise heraustritt, faßt die zwei Halachoth in Eine zweigliedrige zusammen. Sie nimmt daher das Subjekt desselben (עבר עבירה שיש בה ב' לאוין) zum Hauptgegenstande, weshalb sie auch die erste Halachah wörtlich herüber nimmt, nämlich außer diesem Subjektsatze noch den Prädikatsatz ואם לאו לוקה u. s. w. Dann fügt sie zwischen diese zwei Sätze das, an der ursprünglichen Stelle zwar indirekt erwähnte, in Wirklichkeit aber wesent-

lichste Moment der zweiten Halachah (אומדין אותו אפילו בני) ein; אומדוהו אומר אחד לוקה ופטור ist augenscheinlich eine Umschreibung des oben erwähnten Satzes. Nur ist es selbstverständlich, daß die Mischnah-Redaction, für die das veranlassende Motiv R. José's nicht vorhanden ist, die vortheilhafte Seite des Momentes hervorhebt. Diese ist ja bei weitem das Wichtigste. לוקה ופטור sagt unverkennbar, daß da, wo auch die zweite Bedingung vorhanden ist, wo nämlich die Konstitution des Schuldigen die Vollziehung des Minimums der zweiten Geißelung zuläßt, dieser die zuerkannte Strafe erhält (לוקה) und ihm der übrige Theil erlassen wird (ופטור). Und merkwürdig, dasselbe Verhältniß wiederholt sich in Maimuni's Codex. Auch hier wird auf indirekte Weise das Grundprinzip mitgetheilt (a. a. O.). Dies ist bei Maimuni um so merkwürdiger, als er sich hier veranlaßt sieht, übrigens von dem Wortlaute der Mischnah abzuweichen. Es bedarf wohl kaum der Wiederholung, daß diese Erscheinung ihren Grund in dem Streben hat, in der Form so viel als möglich der Mischnah treu zu bleiben. In demselben Verhältniß, das zwischen der maimonidischen Redaktion und der Mischnah stattfindet, steht die Redaktion dieser zu den Quellen. Und so haben wir auch zu אומדוהו אומר אחד hinzuzudenken בני עריות ובני התראות und in לוקה ופטור eine, in andern Ausdrücken gegebene Nuance des in אומדין אותו אפילו בני liegenden Prinzips zu sehen. Wenn daher der Talmud (ibid.) eine scheinbar das Gegentheil von der Mischnah aussagende Boraïthah citirt (והתניא אין אומדין אומר אחד לשני לאוין), so thut er in der That nichts anders, als den letzten Satz dem ersten in der Mischnah entgegenstellen. Denn, wie leicht ersichtlich ist, giebt die Boraithah nur in andern Worten den Inhalt der zweiten Halachah in der Tosephthah wieder. Es wäre aber möglich, daß es der Talmud-Redaction nicht so sehr um die Frage, als um die Mittheilung der in der Antwort erwähnten Bedingungen des Grundprinzips zu thun sein mochte. Die Frage selbst wäre dann nur eine dem Talmud eigenthümliche dialektische Wendung, die nicht ernst gemeint, die Bedeutung einer schicklichen Veranlassung hätte. Das Boraïthah-Citat bietet indeß in kritischer Beziehung eine wichtigere Erscheinung, als man beim ersten Blicke glauben möchte.

Wenn das Boraithah-Citat ein wörtlich getreues ist, und es besteht kein Grund, daran zu zweifeln; so liefert es den Beweis,

daß die Quellen, die den babylonischen Amoraim zu Gebote standen, sich nicht allein äußerlich von denen unterschieden, die in der Tosephthah-Sammlung aufbewahrt sind. Wir haben gesehen, wie und warum die Tosephthah systematisch die Erwähnung des Falles von לאוין שני überhaupt meidet und nur, ein Mal ausdrücklich, das andere Mal implicite von עבירה שיש בה ב׳ לאוין spricht. Nun enthält das Boraithah-Citat augenscheinlich dieselbe Bestimmung, die in der ersten Halachah in der Tosephthah mitgetheilt wird; und doch ist der gewählte Fall שני לאוין überhaupt. Dieser Erscheinung liegt mehr als ein bloßer Redaktionsunterschied zu Grunde. Die anderen mehrfachen Abweichungen, die sich in den Quellen in den mitgetheilten Satzungen über die Geißelung vorfinden, ließen sich allerdings auf Redaktionsverschiedenheit zurückführen. So möchte es sich mit folgender Gesetzesbestimmung verhalten. Boraitha: אמרוהו לכשילקה קלה פוטרין אותו, לכשיצא מביה דין קלה מלקין אותו, ולא עוד אלא אפילו קלה בתחילה מלקין אותו שנאמר והכהו ונקלה ולא שלקה כבר בביה דין (Makkoth 23 a); Tosephthah: אמרוהו שאם לוקה וקלקל אין מלקין אותו שאם יצא מביה דין וקלקל מלקין אותו שנאמר והכהו (nicht הכה תכה) ונקלה אם משלקה קלקל אין מלקין אותו (a. a. O.). Daß beide Quellen ein und dieselbe Satzung im Auge haben, leuchtet sogleich ein. Die sehr bedeutenden Abweichungen in der Fassung dürften aber wohl nichts mehr als dies, nur Aeußerlichkeiten sein. Unser Fall aber setzt entschieden innere Gründe für die Abweichungen voraus. Ebenso dürfte die Art und Weise, wie eine andere Halachah in den Quellen abweichend mitgetheilt wird, einen ähnlichen, tiefern Grund haben. Die günstigen Folgen, die das Prinzip der gleichzeitigen Bestrafung bekanntlich für den Schuldigen hat, beschränkt sich nicht auf den mehrmals besprochenen Punkt. Der unter der Vollziehung der Strafe eintretende Unfall der Beschimpfung (קלה) erwirkt die völlige Erlassung der verhängten Geißelung. Nach den Quellen findet diese Gesetzbestimmung bei gleichzeitiger Bestrafung mehrerer Uebertretungen auch auf die folgende Geißelung Anwendung. Diese Satzung folgt in der Tosephthah direkt auf und in Verbindung mit der oben besprochenen Erörterung R. José's und lautet: לפיכך אם קלקל אחת אין מלקין איתו (nicht מהם). Wie dies aus der Erörterung folgt, ist nicht schwer zu ersehen. Eben in der Statthaftigkeit der gleich-

zeitigen Bestrafung, die R. José constatirt, liegt implicite die Einheit mehrerer Uebertretungen und daher auch der gedachte Vortheil. Die Boraithah scheint diesen Zusammenhang nicht gehabt zu haben. Denn dieselbe Satzung lautet da, nach Weglassung des קלה בין בראשונה בין בשניה משרין אותו לשיך (Makkoth a. a. O.). Wir sagen dieselbe Satzung; denn daß auch hier Maimun. (a. a. O. Hal. 5) im Gegensatze zu der Auffassung in den französischen Schulen (Raschi, bzw. ריבין z. St.) das Richtige getroffen, davon überzeugt sich ein kritisch geübtes Auge auf der Stelle. Doch wollen wir auf das Vermissen des לשיך nicht zu viel Gewicht legen; die Weglassung könnte von einer Nachlässigkeit des Abschreibers herrühren. Indessen die auf diese in der Boraithah folgende Satzung macht den Eindruck, daß der Zusammenhang ein anderer war. Diesem sei aber wie ihm wolle, das steht fest, die erste oben citirte Halachah in der Tosephtha war den babylonischen Amoraim wohl dem Inhalte, aber nicht der so wichtigen Form nach bekannt. Bedenkt man dann, daß die andern, eben besprochenen Parallel-Halachoth hinsichtlich der Redaktion so bedeutend abweichen, so glauben wir den Schluß ziehen zu dürfen, daß die babylonischen Amoraim wenigstens den vorliegenden Theil der Tosephtah nicht kannten. Nun lag aber, wie wir gesehen haben, der Mischnah-Redaktion die erste aus der Tosephtah citirte Halachah in der tosephtaischen Fassung vor. Sollen wir auf diesen Grund einen Schritt weiter gehen und schließen, daß dies auch rücksichtlich der anderen Halachoth der Fall sei? Für jetzt wäre es voreilig.

(Schluß folgt.)

Eine seltene poetanische Sammlung.

(Calcuta) ס' הפזמונים, כלכתה תרי"ו לפק.

Das Büchlein (8°, 104) enthält nicht weniger als 297 Stücke, worunter die meisten בקשות und פזמונים, wie auch einige שירי חידות mit arabischer Ueberschrift. Herausgegeben ist es von Eleazar ben Akron Saadyah Iraki (עראקי) hak-Kohen, der auch der Verfasser mehrerer darin enthaltenen Gedichte ist; er hat dazu eine kleine hebräische Einleitung vorausgeschickt. Der Index giebt an 49 בקשות für gewöhnliche Tage, 50—70 für Sabbath, wovon 59—70 לחכמי ורבני תימן וצנעא יע"א, 71—95 שירי חידות; 96, 97 בקשות לראש חדש, 98 bis zu Ende פזמונים, wovon 98—154 überschrieben לקול הברת הוסיני (wahrscheinlich unser לחן, doch kommt auch dieses Wort in der Sammlung, z. B. 8, 150, 151, vor), 155—184 לקול הברת ראסט, 185—227 לקול הברת סאבא, 228—239 לקול הברת ביאת, 240—249 לקול חברת חוגאו, 250—257 לקול הברת נאוה, 258—288 מלוקטים und 289 bis zu Ende לשמחת תורה, wovon 288 arabisch, fängt an חכיב אללה אליהו für מוצאי שבת. Die Dichter, die ich sogleich aufzählen werde, scheinen sehr jung zu sein; die Sprache ist ziemlich gut und nähert sich mehr der spanischen Schule.

Die meisten Stücke gehören einem ישראל und dem obengenannten אלעזר an. Andere Namen sind: אליקים, אברהם סלאמה, אברהם, Salomo, wie auch Salomo Gabirol, Shemayah, Binjamin, Shalom, der Bruder des Herausgebers, מנצור, Barukh, Dunasch. Im Kapitel, wo die Gedichte der Rabbinen aus Jemen und Sanaa vorkommen: Abu Jehudah שבזי, Jehudah, Samuel, David, Saadyah, Yahya צאהרי, David צברי, בכיץ, צאלח, מצליח, צאלח, Jizhak רבח, R. Suleiman David, Menahem, Nissim, Mazliah, Moscheh hal-Levi, Jakob, Jehoshua, Joseph. In den Pizmonim: Mardokhai, David bar Ahron, Jeshayah, Hayyim, רפאל לחיד שלמה לניאדו, Jakob bar Jonah, Moscheh Hasin, Schlomoh bar Schmuel, Israel bar Moscheh, Zerahyah, Ebyathar,

Menahem רבח, Elijahu Hayyim, לחכם עזרא סופר ויל וסימנו עזרא אלו של ה"ר צאלח יוסף מצליח ובנו ה"ר נסים ויל Meïr 180, אליה חזק Israel Nagara, David Jakob aus Sanaa, Sason Mardokhai. Viele Derjenigen, die das Akrostichon Israel haben, mögen Israel Nagara angehören; der Setzer zeichnet Jizhak Suleiman (ben) Ahron Suleiman קנריל. Diese kleine Note soll nur dazu dienen, um auf das Werkchen, bei uns ganz unbekannt, aufmerksam zu machen.

Die Bodlejana hat vor Kurzem einen Siddur aus Jemen, in arabischer Sprache geschrieben, erworben, wo die Gebete mit assyrischer Punktation versehen sind; einen Pentateuch aus demselben Lande, der eine ganz unbekannte Grammatik, wie auch große Verschiedenheiten in der Maforah enthält, und einen gedruckten Meor Enajim mit Randglossen vom Autor —. Sobald diese Handschriften vom Buchbinder zurückkommen, werde ich eine ausführliche Beschreibung von denselben geben.

Oxford, im Mai.

Ad. Neubauer.

Etymologische Studien
zur Kunde der rabbinischen Sprache und Alterthümer.

Von Dr. J. Perles.

(Fortsetzung.)

Der Tarif ist bekanntlich aus dem ar. תעריף Werthbestimmung entstanden (Diez roman. WB. I, 408). Die Wurzel ערף kommt auch häufig im Syrischen, selteuer im Rabbinischen vor — Aruch bringt die Wurzel gar nicht — und wird im Sifre zu Deut. 32, 2 gleichbedeutend mit מרט Geld wechseln

gebraucht und ausdrücklich als kaufmännisches (phönizisches) Wort bezeichnet[1]). יערוף כמטר לקחי ואין יערוף אלא לשון כנעני משל אין אדם אומר לחברו פרוט לי סלע זו אלא ערוף לי סלע זו, meine Lehre fließe wie Regen, יערוף ist hier nach dem Gebrauche der kaufmännischen (phönizischen) Sprache zu verstehen, beispielsweise sagt ein Mensch nicht zum Anderen: פרוט (wechsle mir), sondern ערוף diesen Sela. (Die Lehre bringe als kleine Münze in's Leben.) Syrisch heißt עורפנא Geld, מערפנא der Geldwechsler. Nach dem häufig vorkommenden Wechsel von ע und צ kann man auch ערף mit ar. צרף wechseln und מערפנא mit ar. צירף Geldwechsler zusammenstellen (Hoffmann gram. syriaca ed. Merx p. 97)[2]). Andere Namen für Geldwechsler: טרפסיטם (Bamidb. R.), τραπεζίτης, wovon nach de Lara (Ket. Keh. sv. טרפס) מטרפס Bezahlung, Lohn, Strafe, (μισθοφορά?) abzuleiten ist. Syr. קוסטרא, סבוסטרא, צבוסטרא, סכוטרא und סגוסטרא (Cast. 576, 594) alle diese Formen, von denen einige verstümmelt sind, gehen auf quaestor, ar. קסטאר zurück. Auch קלבן und κολλυβιστής gehört hierher[3]).

חלוו (Pesach. 113a, in den Edit. חלוו, Raschi in Menach. 71a sv. סודני liest אבלו, Buxt. falsch לחו unter der rad. לחו) ist von Musafia und de Lara als χηλός Kiste, Schrank, Kasten erkannt worden (vgl. Herrmann, griech. Privatalterthümer § 20, 9). Syr. ܒܠܣܐ arca, feretrum bei Cast. 417 ist gleichfalls zweifellos auf χηλός zurückzuführen. Die richtige Erkenntniß dieser

---

[1]) Mit Unrecht folgert M. Sachs (Kerem Chemed VII, 278) aus dieser Stelle, daß die syrische Sprache von den Rabbinen לשון כנעני genannt wurde.

[2]) Nach alle Dem muß die Zusammenstellung von עורפנא Geld und חורפן Schafe, so bestechend auch die Analogie mit pecunia und pecus sein mag, aufgegeben werden.

[3]) Was ist die Etymologie von עיטרא (B. Bath. 29b; B. Mezia 39b nach der Lesart des Aruch עטר 3, an der letzteren Stelle lesen die Edit. עיסרא, Halach. gedol. 70a schreiben (איטרא) nach Raschi: ein Theilungsvertrag, nach Aruch ein Vertrag überhaupt? Ist ar. وَثَرَ, أَثَرَ pactum, contractus et syngrapha ejus gratia scripta et a judice confirmata zu vergleichen?

Etymologie wirft neues Licht auf das im Phöniziſchen häufig gebrauchte aber etymologiſch dunkele Wort חלת. Die Bedeutung dieſes Wortes: Sarg iſt nicht zweifelhaft. Vgl. M. A. Lewy, phöniziſches Wörterbuch sv. חלת, der Belege aus der ſidoniſchen Inſchrift bringt und sv. כלת Grabgewölbe, das er mit unſerem Worte identificirt, das aber auf rabbin. חילתא, חילא Thal, Vertiefung zurückzuführen iſt. Vgl. außerdem die Inſchrift Eſchmunazar's, Königs der Sidonier:

ושכב אנך בחלת זו בקבר (Zeile 3)
und ich ruhe in dieſem Steinſarge im Grabe.
ואל ישא איש חלת משכבי (Zeile 5)
Keiner nehme hinweg den Steinſarg meines Lagers.

Schlottmann in der Erklärung der Inſchrift des Eſchmunazar, Halle 1868, S. 93 ſchreibt: „חלת iſt nach dem Zuſammenhange, wie ſchon Rödiger erkannte, der Sarkophag von der Wurzel חלל (vgl. מחלות עפר Jeſ. 2, 19)". Paul Schröder, die phöniziſche Sprache S. 22 ſchließt ſich dieſer Anſicht an. An eine Zuſammenſtellung mit חלוז, חלוז, ſyr. כלסא, χηλός Kaſten und dann Sarg wie ארון iſt, ſo viel ich weiß, noch nicht gedacht worden und doch liegt es nahe, hier ein Lehnwort anzunehmen, das Wanderungen von Volk zu Volk gemacht hat. Welcher Sprache das Prioritätsrecht einzuräumen iſt, läßt ſich ſchwer entſcheiden. Ueber die Etymologie von χηλός iſt Pott ſelber in den Etymol. Forſchungen II, 2, 73 nicht ganz im Klaren. Auch andere Namen für Kaſten und Sarg ſind im Rabbiniſchen aus fremden Sprachen entlehnt: שיפא *σιπύη*, קופסא **capsa**, גלוסקמא *γλωσσοκομεῖον*. — Syr. ʿēbā **cista, marsupium, sarcophagus** iſt ar. עיבה. Vielleicht iſt auch ארון = **urna** (ſiehe meine Bemerkung in Graetz Monatsſchrift 1869, S. 78). שידה häufig in Miſchna und Gemara als Kaſten und Sänfte ſcheint *σέδα*, **sedes** = *κάθεδρα* (**Duc. gl. gr.**) zu ſein. Nach Raſchi kommt das Wort ſchon Kohel. 2, 8 vor (vgl. Graetz in der Monatsſchr. XVIII, 493—94).

Die ſchwierige Targumſtelle Sach. 11, 13: השליכה אל היוצר, כתוב דוכרן עובדיהון בחילש כתבא überſetzt Levy חילש nach dem Vorgange Buxtorf's: ſchreibe das Andenken ihrer Handlun-

gen auf Pergament. Die etymologische Begründung dieser Uebersetzung ist nicht beigebracht. Zutreffender ist die zweite Erklärung in Buxtorf: **in archivo scripturarum** und bei de Lara: Schriftenschrank חיבה שהכתבים שם, der ausdrücklich auf חלוז und χηλός hinweist. Targ. erklärt also: יוצר in der von den meisten Lexicographen adoptirten Weise = אוֹצָר = Pesch. בית גוא.

Das pers. **nâmeh** Buch, Schrift, Schriftstück ist in drei schwierigen Vokabeln bisher unerkannt geblieben. Ab. Sara 4a: אבקש בניגני שלהם, Gott spricht: ich werde nachsuchen in ihren Geschichtsbüchern (Raschi: בספר זכרון מעשיהם) nach Tosaphoth: ich werde ihre Thaten (ניגני wie מענניא *μάγγανον*) untersuchen. Nach Aruch ענג, der aber בנינגי liest, gleichfalls: in ihren Rechnungsbüchern (בספר וכיותם), in ihren Geschichtsbüchern, ס' הזכרונות. Musafia will das Wort von **nuntium**, Botschaft ableiten. Die Lesart נינג und die übereinstimmende Erklärung durch Buch führt auf das Richtige: **nâmeh**. Das ג am Ende entspricht dem persischen h und das zweite נ ist des Gleichklanges wegen beibehalten worden und entspricht dem pers. **m** (wie **anbâr** = אמבר) oder es ist statt נינגי durch Zusammenziehung von נ in מ: נמגי zu lesen.

Gittin (bei Buxt. sv. falsch Cholin) 28b: לבתר דמיחתם פורסי שנמג לא קבלי „nachdem die Erkenntnißschrift ausgefertigt ist, nehmen die Richter der heidnischen Tribunale eine Bestechung nicht mehr an". So nach Raschi, der פורסי שנמג als ein persisches Wort, gleichbedeutend mit פסק דין Erkenntniß bezeichnet. Nach R. Chananel und Aruch, der פרסי שמנג liest: „nachdem der große Richter (הדיין הגדול), d. h. der Gerichtspräsident unterzeichnet hat. Reland (**de persicis talmudicis**) vermuthet demnach eine Identität unseres Wortes mit dem von Johannes Malalas erwähnten persischen Würdenamen: *βαρσαμανάτης* = **barzmand**, Machtbegabt (**de vet. ling. Persarum § XXXIV**). Diese Erklärung paßt aber durchaus nicht in den Zusammenhang. Eben so gesucht ist die Erklärung Musafias: **praeses magnus** oder **phrasis magna**? Ich halte die von Raschi tradirte Uebersetzung für zutreffend und erkläre das Wort ohne jeden Zwang als das persische Compositum **pursiś nâmeh** =

פורסש נמג Untersuchungsakte, Untersuchungsschrift von pursidan fragen, auskundschaften. Der Sinn der Stelle ist also: nachdem das Untersuchungsprotokoll unterzeichnet, das Verhör geschlossen ist u. s. w. (vgl. auch Chal. VIII, 116, wo aber Vieles zu berichtigen ist).

Nach den vorangegangenen Erläuterungen läßt sich auch eine von den Auslegern vielfach verkannte Stelle im Targum II zu Esther 4, 1 passend erklären. Es heißt daselbst: Ahasveros ließ 127 Schreiber holen, Jeder derselben brachte seine Schreibtafel und seine Rolle mit und sie schrieben . . . und sie untersiegelten . . . und schickten die Briefe durch Couriere ab, והיכדין הוה כתיב באיגרתא ובבוגני (ובכוגני, ובפוגני) ניגמי אנון und also war geschrieben in jenen Briefen und פוגני ניגמי: Von mir Ahasveros Gruß allen Völkern u. s. w. Diese ניגמי sind nun jedenfalls etwas den unmittelbar vorhergenannten איגרתא Briefen Verwandtes. Levy II, 90 schreibt: „Möglich, daß unser Wort mit ἡ νυγμή oder τὸ νύγμα Stich, Verwundung zusammenhängt"! Es unterliegt keinem Zweifel, daß hier wieder ein Compositum mit nâmeh = נמג (נגם) vorliegt. Das mit nâmeh verbundene Wort, über dessen Schreibung die Editionen schwanken, bedarf noch der Erklärung. Ist an paighâm Bote, Courier oder an p. paigân plural von paig, ar. פַּיְג Courier, Postbote zu denken? פוגני ניגמי wäre dann zu übersetzen: die durch Couriere abgesandten Briefe. Daß die Briefe durch Couriere befördert wurden, wird ja unmittelbar vorher ausdrücklich gesagt: ושדרין יתה ביד רהטיא והיכדין הוה כתיב באיגרתא ובפוגני ניגמי אנון. — Ich bin geneigt, auch die bekannte Phrase: ר' יוסי נמוקו עמו in diesem Sinne zu erklären. Nach Musafia bedeutet der Satz: bei R. Jose ist die Gesetzeskenntniß (νομικόν) zu finden, nach Chal. VIII, 115: R. Jose hat viel Geschmack, Salz! (von pers. namak Satz). Ich halte die Glosse des Aruch כל תורתו סדורה בפיו für zutreffend und übersetze: R. Jose — sein Buch (נמוקו von nâmeh mit schließendem ק) ist bei ihm, er hat das Gelernte inne, seine Aufzeichnungen sind ihm stets gegenwärtig.

Auch sonst tritt der fremde Einfluß bei Ausdrücken, die sich auf Schreiben, Schreibmaterial, Bücher, Urkunden u. s. w. beziehen, stark hervor.

פוסטא Seite, p. pûst ist bereits oben besprochen worden. פנקס *πίναξ*, קונטרס **quaternio**, פתקא *πιττάκιον* ar. בטאקה, pers. **bitek**; דפתרא *δίφθερα* pers. **defter**; דביר Schreiber, p. **debir**, פרשגן, פתשגן Copie schon in spätbiblischen Schriften, persischen Ursprunges; אבק סופרים **abacus**, Zeichnentafel, Rechentafel; קלמרין **calamarium** (Mikwaoth 10, 11) Tintenzeug; קרטס **charta** ar. **kartâs**; דוכסוסטוס **aus** *δύο* und *ξεστός* auf beiden Seiten geglättet[1]); טומוס **tomus**; אפכי Quittung *ἀποχή* **apoca** (Chal. VIII, 18 wird eine Ableitung aus dem Persischen versucht) sind zumeist bekannt. Vgl. Ludw. Geiger über den Ursprung der menschl. Sprache I, 452. Eine besondere Besprechung erheischen ניר Papier und גויל Pergament.

Die Etymologie von ניר ist bis jetzt nicht festgestellt worden. Ich stelle es mit מיא דנרא Gittin 19b zusammen, das nach Raschi eine Art Farbe (vgl. ar. נוה Indigo) nach R. Chananel bei Aruch נר und Tosaph. Gittin z. St. מי קליפת רמון, den Saft aus der Rinde des Granatbaumes bedeutet. Der Granatbaum heißt pers. **nâr** oder **anâr**. Daraus erklärt sich *Ανάρ ἡ ῥοια*, **malus punica** bei **Duc. gloss. graec. append. p.** 17; syr. רוא Granatäpfel = *ῥόα, ῥοιά*. „Wenn man mit der Granatenwurzelrinde, nachdem man sie gehörig angefeuchtet hat, über weißes Papier streift, so entsteht ein gelber Flecken, welcher durch Säuren rosenroth, durch Alkalien braun und durch schwefelsaures Eisen blau wird. Sie enthält Gerbstoff, Gallussäure[2]) . . ., eine etwas concentrirte Abkochung derselben röthet Lackmuspapier" (Meyer LL. Granatbaum, vgl. Schebiith 7, 3). Demnach unterliegt es keinem Zweifel, daß ניר ein mit dem ätzenden Granatsaft präparirtes Schreibmaterial war. — Mit **nâr** zusammengesetzt ist pers. **nârgîl**, ar. נארגיל, die Frucht der Cocospalme, Cocosnuß (und die aus dem Holze derselben bereitete Wasserpfeife **Nargileh**), die auch im Talmud erwähnt wird, Erubin

[1]) Die Tradition des R. Tam, daß דוכסוסטוס im Persischen (Tos. B. Bath. 14a, dagegen Tosaph. Sabb. 79b falsch: im Griechischen) מקום כשר bedeutet, ist mit Unrecht von Mus. s. v. bezweifelt worden. Persisch heißt gûśt Fleisch und ist also דוך כסוסטא: der Ort des Fleisches.

[2]) Galläpfel עפצין = syr. אפצא, ar. עפץ. — מרוקא, das nach Tosaph. B. Mezia 47b ein Mittel zur Politur des Pergaments ist, mag vielleicht amurca die Oelhefe sein, womit der Firniß der Bücher gekocht wurde (Schuch, röm. Privatalterth. § 540).

58a: חבל של אפסקימא מאי אפסקימא א"ר אבא נרגילא מאי נרגילא אמר ר' יעקב דקלא דחד גברא, eine Meßſchnur von אפסקימא (Aruch lieſt אפקימא und erklärt es mit Nußbaumſchale). Was iſt אפ'? R. Aba ſagt: Nargila Cocospalme. Was iſt Nargila? R. Jakob ſagt: eine Palme mit Einer Baſtlage (Raſchi) oder eine Palme mit Einem Zweige (Aruch נבר). — „ἀργέλλιον juglans indica major, apud Cosmam Indicopleustem ἐκ τῶν μεγάλων καρύων Ἰνδικῶν. Vulgo Cocos appellant“ bei Duc. gl. gr. app. p. 24 iſt daher in ναργέλλιον zu emendiren. — Die Cocospalme hat „einen drei Zoll dicken Baſt, welcher wie Hanf behandelt . . . ſich zu dauerhaften Bindfäden, Stricken, Seilen u. ſ. w. verarbeiten läßt. Auch ſpinnt man Garn daraus (Meyer's CL. Palmen).

גויל Pergament weiß ſich de Lara גול 11 etymologiſch nicht zu enträthſeln; Heidenheim (Machſor-Schabuoth im Comment. zu אקדמות Vers 5) bringt es mit גלל, מגלה, גליון in Verbindung; Sachs Beitr. II, 188 ſtellt in ſehr gezwungener Weiſe גויל mit dem Orte גבל Byblus zuſammen, der ſeinen Namen von der baſtartigen Pflanze βύβλος, das auch zu einem Schreibmaterial diente, erhalten haben ſoll. Nun iſt aber die Bedeutung Pergament für גויל gegen jeden Zweifel geſichert und der Verſuch, dem Worte die Bedeutung Baſtpapier zu vindiciren, widerſpricht geradezu dem im Talmud feſtſtehenden Gebrauch deſſelben und ignorirt halachiſche Beſtimmungen. Sachs hat das natürlich ebenfalls herausgefühlt und ſucht ſein traditionsgläubiges Gewiſſen mit der Erwägung zu beſchwichtigen: „da es ſich hier um eine rein gelehrte Spezialität handelt, iſt der Weg für eine in die Praxis ohnehin nicht eingreifende Unterſuchung (?) frei und eine von den talmudiſchen Angaben abweichende Meinung zu äußern unverfänglich“. Ich halte גויל in voller Uebereinſtimmung mit der traditionell feſtgeſtellten Bedeutung zu vellum Pergament (engl. vellum, franz. vélin, Velinpapier, feinſtes Pergament, das Diez II, 433 merkwürdiger Weiſe nicht von vellus = Vließ, ſondern von veau Kalb ableitet). Das ג in גויל zeigt den im Rabbiniſchen vereinzelten, aber im Perſiſchen und den romaniſchen Sprachen ſehr häufigen Fall, daß das anlautende *v*, *w* in *g* oder das gutturale gu übergehen: Vgl. p. gurâz oder wurâz = verres; zend: garema, np. garm =

warm; **Guśtâsp** = **Vistâcpa**, *Ὑστάσπης*; ital. **guado** Furt = **vadum**; **guaina** = **vagina** Scheide; **guastare** = **vastare**; franz. **guêpe** = Wespe; **guise** = Art und Weise; **Guillaume** = Wilhelm, siehe Max Müller, Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache II, 254—55. Dagegen ist umgekehrt in ארס Gift das anlautende *v* in **virus** ausgefallen, welches letztere freilich wieder auf *ἰός* hzv. וש, וישׁ zurückgeht.

Was ist die Etymologie von syr. בלסמא **charta** bei Cast. 103?

Auch גט Urkunde, das gleichfalls hierher gehört, ist etymologisch verkannt, mit **actum**, **legatum** zusammengestellt oder aus der Wurzel גט = קט, קץ „wie *σχέδη*, **scheda**, **scida** von *σχίζω*, **scindo** — ein Blatt darauf zu schreiben" (Zeitschr. der DMG. XXIII, 616) abgeleitet worden. Es ist, wie ich bereits in Frankel's Monatsschr. XV, 151 und XVIII, 475 mitgetheilt habe, das ar.-pers. **chat** Urkunde (jeder Zeitungsleser kennt den **Hat-i-humajun** oder den **Hat von Gulhane**) das auf חטט eingraben, aushöhlen, wovon syr. חטומא Furche wie שטר Vertrag auf שרט, שרטט, ar. שׁרט schreiben, eingraben, einkratzen zurückgeht. „Am häufigsten ist die Bezeichnung für Schreiben und Schrift der uralten Vorstellung vom Einkratzen entlehnt, wie z. B. im Deutschen schreiben verwandt mit schraben, schraffiren, holländisch **schryven**, schwedisch **skrifva**, dänisch **skrive**, isländisch **skrifa**, lateinisch **scrib-ere**, griech. *γράφ-ειν*, hebr. **saphar**, altägyptisch **chet** u. s. w., welchen zum Theil auch wurzelhaft verwandten Benennungen insgesammt die Urbedeutung des Eingrabens, Einkratzens zu Grunde liegt (Heinr. Brugsch Ueber Bildung und Entwickelung der Schrift Berlin 1868, S. 7, vgl. Ludw. Geiger in Ztschr. der DMG. XXIII, 165 ff.). — **Satar** in der Bedeutung „schreiben" ist nach den arabischen Korancommentatoren bei Sprenger Mohammed II, 395 ein himyaritisches Wort[1]). Hier sind noch zu nennen syr. דפטוכן **dipty-**

[1]) Bei den im Korân vorkommenden Asâtyr alawwalyn ist nicht mit Sprenger Mohammed II, 395 an einen aus dem griech. *ἱστορία* gebildeten Plural, sondern an die im Talmud öfter erwähnten מגלת סחרים zu denken. Sprenger selber spricht ja von »Apocrypha« (S. 396) und „den heimlich benutzten Asâtyr« (S. 397). — Die von den Ara-

chum, קמטין membrana, pergamena bei Cast. 603 wahrscheinlich σωμάτιον corpus, ein Buch (auch in dem schwierigen כאן בגופן שלנו כאן בגופן שלהן Megilla 9a, wo Raschi גופן durch כתיבה und Aruch גיפן liest, ist vermuthlich גופן gleich corpus und σωμάτιον zu erklären. Schönhak will גרפן von γραφή, Schrift lesen). אילטרין, εἰλιτάριον Rolle, Register.

מסכתא Gewebe und Buch, Traktat entspricht der im lat. textus enthaltenen Metapher. „King (Name der Religionsbücher der Chinesen) bedeutet die Einschlagsfäden eines Gewebes und seine Anwendung auf literarische Produktionen ist ähnlich der Benutzung des sanskr. sûtra in den Bedeutungen Garn und Buch“ (Max Müller Essay's I, 267). Auch naçka np. noçk, Name der Kapitel des Avesta versuchte Burnouf in ähnlicher Weise von naz (νέω) abzuleiten und zu sanskr. sûtra zu halten; Spiegel und Haug halten aber das Wort für semitisch נוסחא (siehe Justi Zendsprache 170). Darnach ist S. G. Stern ס' תשובות Einleitung 17a zu berichtigen.

---

bern zur Zeit Mohammed's benutzten Schreibmaterialien stimmen mit den im Talmud erwähnten größtentheils zusammen. Die Araber machten ihre Aufzeichnungen auf Stücken Leder, Pergament, Schiefertafeln, Holz, Palmblättern, Kameelschultern. Kartâs (Charta), Warak (Blatt eines Baumes oder Papiers, auch Pergamentblatt). Beschriebenes Papier wurde gewaschen und noch einmal beschrieben. Abgewaschene Pergamente hießen torus. Das Leder zum Schreiben wurde mit ungelöschtem Kalk oder mit Datteln gegerbt. Vorläufige Notizen wurden unter Anderem auch auf Stiefeln gemacht. Es werden auf rothem Leder geschriebene Bittgesuche erwähnt. Bakry (gestorben 1094) erzählt in seiner Geographie: die Juden von Midian zeigen noch einen Brief des Propheten. Er ist auf Leder (Adym) geschrieben und ganz schwarz vor Alter, aber man kann ihn noch lesen. Am Ende steht „geschrieben von Alyy dem Sohne des Abû-Tâlib“ (vgl. Sprenger, Mohammed III. Band, S. XXXIX, XL, XCII ff., 424 und 505). — Die תליסר גמלי סמקי, dreizehn Kameellasten theologischer Fragen, die ein Lehrer dem andern sendet, Cholin 95b, finden ihre Analogie in der „Kameelladung Schriften“, die Alyy, Sohn des Ibn Abbâs aus dem Nachlasse seines Vaters hinterlegt hatte (Sprenger II, 383; III, XCIV). Wask oder Wisk Kameellast war eine bei den Arabern gebräuchliche Gewichtsangabe (das. III, 140). Vgl. übrigens schon II. Kön. 8, 9: משא ארבעים גמל, Synhedr. משא ג' מאות פרדות לבנות und Kethub 111b: משא ב' אתונות, pers. charwâr eine Eselslast als feststehende Gewichtsbezeichnung und die Analogie aus dem Griech. bei Sachs Beitr. II, 113.

Auch ὕμνος wird für ὑφ-μνο-ς auf die Wurzel ὑφ-ὑφαίνω weben zurückgeführt und als Gewebe erklärt (Curtius Grundzüge der griech. Etymologie § 406b). Im Spätgriechischen ist ὕφος textus evangeliorum seu liber Evangeliorum cujusque Evangelistae und wird auch „pro ipsis notariorum scriptis“ gebraucht (Ducange gloss. graec. sv.). — Das Huzwareschwort כוראסך, mit dem die Parsen ihre Handschriften bezeichnen, ist wie zahlreiche andere Wörter dieses Dialekts dem Aramäischen entnommen [1]), syr. כורסא, etwas Gebundenes, ein Buch, quaternio chartarum, ar. كرّاسة. Die von Bickell (Carmina Nisibena 50 und Addenda) gegebene Ableitung von כרש complicare (?) befriedigt nicht. — Ueber חולש כתבא siehe oben. — Daß כתב לבונאה nach de Lara mit מלבן, πλινθίον zusammenzustellen ist, habe ich bereits in dem Aufsatz über de Lara (Frankel's Monatsschr. 1868, 262; Sonderabdr. p. 18) mitgetheilt. — Die Schrift רעץ nach Herzfeld Gesch. des Volkes Jisrael II, 77 „eine kritzelige Schrift von raaz zerbrechen vergleiche ich mit pers. šikastah gebrochen, Name einer gebrochenen Schrift (Spiegel, Huzvareschgrammatik 36; Vullers lex. II, 446). Auch bringt auch die Lesart רעץ, das = נעץ, רץ befestigen, einheften, feststecken bedeutet, so daß unter רעץ = לבונאה und אשורי die geradestehende, feststehende Schrift zu verstehen wäre.

Das pers. dar ist in seinen beiden Bedeutungen Thüre

---

[1]) Spiegel tradit. Literatur der Parsen 7, 12—13, der auch auf die Analogie von Fargard und Karda, Kapitel, Abschnitt mit ‚פסוק מרשה hinweist, aber das gleichfalls hierher gehörige פרק übergeht. — „Wenn (bei den Persern) ein bereits geschriebenes Wort wieder ungültig gemacht werden soll, so wird dies durch Punkte angezeigt, die man entweder über oder unter das Wort oder sowohl über als unter dasselbe setzt (Spiegel, Grammat. der Huzwareschsprache 39). Dieses Verfahren erinnert an eine im Talmud und den Midraschim mehrfach erwähnte ähnliche Bezeichnung einzelner Buchstaben oder Wörter des Bibeltextes durch übergesetzte Punkte, נקוד עליו. Siehe Geiger Urschrift 257 und Hechal. III, 99 bis 100. Uebrigens gedenkt auch Isidorus lib. I, Orig. c. 20 eines ähnlichen, von den Schreibern der Codices angewandten Verfahrens: ὄβελος superne appunctatus, ⁘ ponitur in iis de quibus dubitatur utrum tolli debeant nec ne“. — „παράγραφος ponitur ad separandas res a rebus quae in connexa concurrunt“ (Isid.). Vgl. das umgekehrte Nun vor und nach Num. 10, 33, Sifre, Raschi und die Masorethen z. St. (להסמיך בין פרשה לפרשה).

und Hof auch im Rabbinischen vertreten: דרבן Pförtner, Thürhüter, darbân und דרא, דרתא, syr. דְּרָא Hof. In der Gemara B. Bathra 67a wird der Unterschied zwischen דירה Wohnung und דרתא Hof geltend gemacht. המוכר את החצר וכו' אמר רבה אי דאמר ליה דירתא דכולי עלמא לא פליגי דבתי משמע כי פליגי דאמר ליה דרתא מר סבר תרבצא משמע ומר סבר בתי משמע וכו'.

Die Commentatoren wissen zwar, daß חצר Hof im Targum דרתא heiße, ahnen aber nicht den persischen Ursprung des letztgenannten Wortes, halten vielmehr hebr. דירה Wohnung und דרתא Hof von Einem Stamme und helfen sich durch künstliche Unterscheidungen.

דרתא Hof wird in der eben angeführten Talmudstelle mit תרבצא identificirt. In der Erklärung von תרבצא schwanken die Ausleger zwischen den zwei Bedeutungen: bewässerter Garten oder Hof. Siehe Aruch sv. und die Comment. zu B. Bath. 7a, Erubin 89a und Taan. 6b. In der Stelle B. Bath. 98b. combinirt sogar R. Samuel b. Meïr die beiden Bedeutungen. Die Erklärung: bewässerter Garten giebt in allen angeführten Texten keinen befriedigenden Sinn und ist offenbar durch die künstliche Etymologie von רבץ befruchten, bewässern (מקומות שנתרבצו במים, Aruch) erschlossen werden, wie man z. B. aus אשכולות scholae איש שהכל בו gemacht hat (Rapoport Erech Millin אשכלות). — Der Hof, schreibt R. Samuel b. Meïr zu B. Bath. 98b, heißt deßhalb תרבצא, weil er mit Wasser besprengt wird, damit der Staub sich lege, על שם שמרבינין אותו תמיד במים להשכיב העפר קרי ליה תרבין. Die Bedeutung Hof ist als die einzig richtige durch den Zusammenhang und die traditionelle Erklärung und durch syr. תרבצא atrium vollkommen gesichert. Castellus leitet das Wort ebenfalls von רבץ, syr. רבץ ab, da er es unter dieser radix verzeichnet, desgleichen J. Levy. Unser Wort ist identisch mit pers. derbâzeh oder derwâzeh, das aus dem bereits besprochenen dar Hof und wâz oder bâz offen zusammengesetzt ist und einen offenen freien Platz porta major et ampla, platea urbis, forum (Vull) bedeutet und ohne jede lautliche Veränderung auch in das Neusyrische als דרוא gedrungen ist (Nöldeke neusyrische Gramm. 131). Auch דרוסתא halte ich nicht mit Nöldeke Zeitschr. der DMG.

XXIII, 294 für ein Diminutivum von דרתא Hof, sondern für eine andere Form von דרוא. In תרבצא hat sich das d von **derwâzeh** zu t verhärtet wie תריץ grade, aufrecht, das ich mit p. **dirâz** zusammenstelle (gegen Stein talmud. Terminologie 58, 61, der תָּרֵץ als eine Neubildung von hebr. רצה ansieht) ב und ו wechseln häufig wie in נגוות Inseln von נגב und כלדר = **veredarius.**

קנתר in B. Bath. 98 b wird durch אפדני תרבץ erklärt. Ich halte קנתר für eine Metathesis aus תרקן = **darchâneh, palatium regium, aula** = תרכצא, so daß also auch in קנתר das d zu t verhärtet wurde. Auch טרכונא Targ. II zu Esther 1, 3 denke ich nicht mit Fleischer Nachträge zu Levy Lex. I, 427 an **târchâneh,** sondern an **darchâneh.** — In תרבץ הושט, das der Talmud Cholin 43 b durch מבלעתא. Schlund erklärt finden wir wieder unser Wort, es ist der Vorhof, der Eingang zur Speiseröhre. Auch טרפשא דכברא, Cholin 46 a, das ausdrücklich durch חצרא דכברא, Hof, Netz, Haut um die Leber erklärt wird (vgl. ar. ثَأْر **hypochondrium** und **Hoffmann de hermeneuticis** 215, syr. תארתא) halte ich für eine in Schreibung und Aussprache abweichende Form von תרבץ.

Das Wort תרביצא gelangte auch zu technischer Bedeutung in den babylonischen Hochschulen. Es bedeutete nämlich den Hof, in dem sich die von den Berathungen und Discussionen ausgeschlossenen Jünger aufhielten, im Gegensatz zur כלה, den collegialischen Sitzungen der Lehrversammlung. Die Jünger erhielten davon den Namen תרביצאי die im Hofe Weilenden (vgl. מרביצי ביתא im Fragmententargum zu Gen. 14, 14). Lehrmeinungen, die von diesen Jüngern tradirt wurden, waren natürlich nicht mit derselben Autorität ausgestattet, wie die im Plenum des Lehrercollegiums vorgetragenen. Darauf bezieht sich der, wie die Tosaph. bemerken, dem Talmudtexte später zugefügte Satz in Menach. 82 b: בכללא לא איתמר (Ed. בכלה) — ובתרביצא אמור In den Responsen der Gaonim ed. Cassel, § 78 werden diese Jünger geradezu „unreif, unerfahren" genannt: תלמידי תרביצאי שלא היו בקיאין. Das, was außerhalb des Lehrhauses, in der תרביצא dem Hofe tradirt wurde, war gleichsam eine

עדיין בן זומא מבחוץ; פוק תני לברא, vgl. חיצונית, ברייתא, Chagiga 15a und Graetz Gesch. der Juden V, 150, Note[1]).

Die תרביצאי stehen mit den Derwischen, den Ebioniten des Islam (Sprenger Moham. I, 262) — den Byzantinern heißen sie τερβήσιδες (siehe Ducange sv.) — abgesehen von der bei beiden Classen herrschenden Armuth — etymologisch wenigstens im Zusammenhang. In Beiden ist dar enthalten. Bekanntlich heißt Derwisch etymologisch: ein die Thüren suchender, siehe Vullers darwiś und darwîz. Es entspricht also vollständig dem rabb. מחזיר על הפתחים, syrisch einfach חָדורא (ohne על הפתחים), Bettler, während פושט יד, ein im Talmud ebenfalls gebräuchlicher Ausdruck für Bettler an mendicus „die Hand, manum, weisend (δεικνύων) und sie zum

---

[1]) Hier ist auch zu besprechen das einige Mal im Talmud vorkommende (Kidd. 36 b, Menach. 71 a und sonst siehe Aruch דד 8): א׳ל ר׳ אלעזר ל׳ר יאשיה דדריה לא תיתב אכרעך עד דמפרשת לה להדא מילתא, R. Eleasar sagte zu R. Josia seinem Zeitgenossen: setze Dich nicht nieder, bis Du mir nicht diese Sache erklärt hast. Nach Raschi ist דדריה sein Zeitgenosse von דרא Zeit, Geschlecht, was hinzugefügt sein soll, um diesen R. Josia von einem älteren desselben Namens zu unterscheiden. Aruch erklärt בן גילו sein Altersgenosse (siehe Juchasin ed. Philipowski 145) und scheint es nicht von דור Geschlecht abzuleiten, da er diesem letzteren Worte einen anderen Artikel widmet. Wenn Raschi's Erklärung zutreffend sein sollte, so ist nicht abzusehen, was der Zusatz דדריה eigentlich sagen will, da es doch selbstverständlich ist, daß R. Eleasar sich nur mit seinem Zeitgenossen und nicht mit einem vor ihm lebenden Lehrer unterhalten konnte. Ich erkläre daher דדריה, das ein feststehender Schulausdruck zu sein scheint: der mit ihm in demselben Hofe, derselben תרביצא saß: sein Schulcollege oder von dem auch sonst im Rabbinischen vorkommenden דרא Reihe = p. dar, vices, ordo = שורה. Es wird häufig erwähnt, daß die Jünger im Lehrhause שורות שורות reihenweise saßen, also ר׳ יאשיה דדריה „R. Josia, der mit ihm in Einer Reihe, auf Einer Bank saß". Dazu paßt recht gut die Bemerkung des R. Eleasar an den neben ihm sitzenden Collegen: setze Dich nicht, sondern stehe mir Rede und Antwort. — צורבא מרבנן wird zumeist in der Bedeutung: junger Schriftgelehrter gebraucht. Nach Juchasin ed. Philip. 179 (vgl. Jad Maleachi 87 a) bedeutet es überhaupt jeden tüchtigen Schriftgelehrten, Aruch צרב 2 glossirt: חוזק תלמידי חכמים, Raschi leitet es von צרב brennen, stechen (vgl. Lev. 13, 23) her: scharfsinnig, eindringenden Verstandes. Ich stelle es zu ar. צַרְב, tapferer, geschickter Mann. Vgl. auch Graetz Monatsschr. 1869, 265—66 und Hechal. VIII, 118.

Empfange von Almosen ausstreckend erinnert (siehe Pott, etymol. Forschungen II, erste Abth. 537 Note).

Für den eben berührten Wechsel von *d* und *t* mögen noch einige Beispiele folgen: אסא דרא, Gittin 68b. Aruch und Raschi übersetzen übereinstimmend: feuchte, grüne Myrthe (אסא = p. âs). Aruch אסא liest aber רדא und bringt dieser Lesart zu Liebe noch eine zweite Uebersetzung: abgeplattete, breite Myrthe (מרודד ורחב). Die Lesart דרא ist vorzuziehen und דר ist pers. tar, feucht, jung, grünend (vgl. skr. tar-unas, *τέρ-ην* zart, jugendlich), in der Zusammensetzung tarangubîn = Manna, eigentlich feuchter Honig, auch sonst in jüdischen Schriften genannt, siehe Ibn Esra Comment. zu Exod. 16, 13—14, Fürst Gesch. des Karäerthums I, 107, 176, Note 348. — טצרקא List, Verschlagenheit = תחבולה, ערמה, B. Kama 56a und Menach. 41a (siehe Raschi z. St. und Aruch) halte ich für p. duzdî huzv. רחחש oder duzdîdeh von duzdîdan stehlen, verbergen, verhehlen, also Heimlichkeit, Verschlagenheit, Diebslist. — Ueber ערדליא = *ἀρτάρια* Socken siehe oben. — An verschiedenen Stellen im babylon. Talmud Sabb. 134a, Gittin 68b, Kidd. 31b, Moëd Kat. 28a, B. Kama 80b, Ab. Sara 18a und Arachin 9a kommt das Verbum תרה in der Bedeutung zögern, warten, aufhalten vor. Die Schreibung תרה ist von Aruch sv. aufbewahrt; in den Edit. steht dafür תרח; an der letztgenannten Stelle Arachin 9a liest Aruch: קא מתרה סיהרא der Mond verzögert sich und verzeichnet auch die Variante מתאחר, die Edit. lesen: קא מיתרא סיהרא. Das Wort kommt in Gittin in einer Abhandlung über medicinische Dinge, in Sabbat in der Legende über Asmodaï, die beide eine große Anzahl Fremdwörter enthalten, in Ab. Sara unmittelbar nach dem Fremdworte דשחנא, p. daschtâ, menstruirende Frau (de Lara hält es für *δύστηνος!*) und überhaupt durchweg im Munde babylonischer Autoren vor. Raschi zu Gittin bemerkt: תרח בלשון ארמי איחור כדאמרינן בכבא קמא מאן נתרח נתרח שמואל. Dadurch ist man zu der Annahme, תרח sei aus אחר transponirt, אתרח statt אתאחר = אתחר gekommen. Abgesehen von anderen Bedenken, wie stimmt dazu die in Aruch durchweg festgehaltene Schreibung תרה? Ein ähnlicher Stamm ist mir in den verwandten semitischen Dialekten nicht bekannt. Ich stehe nicht an, das Wort mit p. tirangîdan, dirangîdan zö-

gern, säumen, an Einem Orte bleiben, das auf den Stamm **d e r e g h** zurückgeht (Bull. Lex. I, 834) zu identificiren. Gehört **tar-dus**, *βραδύς* hierher? — In רתוי hinwiederum vertritt, wie ich glaube *t* die Stelle des *d*.

רתוי לו nach Aruch רת 2 = נוח לו, es wäre ihm besser, wenn er nicht zur Welt gekommen wäre רתוי לו אלו לא בא לעולם. Aruch bringt schon die Variante ראוי לו. Wie M. Sachs, Kerem Chem. VII, 275 aber richtig bemerkt, ist רתוי als das schwierigere Wort die ursprüngliche Lesart und ראוי eine verschlechternde Emendation. רתוי ist meines Wissens nicht erklärt, ich denke an ar. راق, angenehm, lieb von רצי = נוח לו. Im Sifra kommt es als Verbum noch deutlicher vor: אלא שרתה הקב"ה לאהרן, Gott begünstigte, hatte lieb den Aharon, siehe Jesaias Pick sv. רת. Auch im Neusyrischen finden wir רדא Gefallen finden an Etwas (Nöldeke neusyr. Gramm. 397). [1])

Nidda 68a: אטו עבדי חסרת ט ש ט ק י חסרת רודי חסרת, fehlt es Dir an Sklaven, an Waschgefäßen, an Kesseln? — Raschi übersetzt טשטקי mit פלרוש טול לישב עליהן = **piédestal**, er scheint also טכטקי Bänke vor sich gehabt zu haben. Musafia's Erklärung von **testa, testaceus** leuchtet nicht ein. Es ist das altbaktr. **t a s t a**, huzv. תאשת oder תשת (Spiegel trabit. Literatur der Parsen 397, 400), np. **taśt** oder **tâs** Schüssel, Schale, woraus bekanntlich unsere T a s s e entstanden ist. Vgl. Spiegel Aveśta II, LXIX; Chal. VIII, 112 wird ohne Grund an **dista** Herd gedacht. **Tasta** ist auch in die spätere Gräcität übergegangen: *τέστα ὁ λέγεται λεχάνη*, wo die Erklärung von Ducange: **catinus t e s t a c e u s** wieder die richtige Etymologie verdunkelt. — Auch ein anderes Wort für S c h ü s s e l ist etymologisch verkannt worden, Kethub 68a: כמה אתה סועד בטלי כסף או בטלי וזהב nach Raschi z. St. und Aruch's erster Erklärung sv. טלי: worauf speisest Du auf silbernen (d. h. weißleinenen) oder gol-

[1]) Auch für den Wechsel von *g* und *k* können zahlreiche Beispiele beigebracht werden: כושפא, גושפא gausape u. A. Ein bisher nicht erkanntes hierher gehöriges Beispiel ist גלוש kahlköpfig Targ. Lev. 13, 41, das ich zu sanskr. **k h a l a t i - s, c a l - v u s, k a h l, c a l v i t i e s**, woraus **G l a t z e** gebildet ist und ar. גל־ח, kahl sein stelle.

-denen (gelbseidenen) Tischtüchern?" Das Gezwungene dieser etymologisch durch Nichts gerechtfertigten Erklärung springt in die Augen. Buxtorf טלי, der an der Bedeutung Tischtuch festhält, leitet das Wort von טלא annähen, zusammennähen her. De Lara giebt als „unumstößliche Wahrheit" die Etymologie von *τύλη* Unterbette, worauf man bei Tische sitzt, an [1]). Ich muß aber dennoch seine vermeintliche Wahrheit umstoßen und für טלי in unserer Stelle und in B. Mezia 78 b die zweite im Aruch angegebene Erklärung: Schüssel in Anspruch nehmen. טלי ist nämlich der Plural von טל, pers. tâl Schüssel, Teller. Lesern, die mit der ungarischen Sprache vertraut sind, wird das Wort auch aus dieser Sprache bekannt sein, in welche es durch Vermittelung des Türkischen gedrungen ist. Musafia schreibt, im Griechischen bedeute טלי ein rundes, schüsselartiges Geräth. Er scheint an spätgriech: *ταλιέρη, ταλιούριον*, **orbiculus mensarius, in quo scinduntur dapes** (Teller?) zu denken (siehe **Duc. gl. gr. sv.**).

Gehört auch syr. טולתא **sartago, in qua caro frigitur** (Cast. 341) hierher? — תאל eine mehrere Male im babyl. Talmud genannte Palmenart, nach Raschi kleine Palme (zu Sabb. 110 a **sv.** תלאי schreibt Raschi: דקלים נטיעות מין תמרים שנקרא בלשון ארמי תאלי, siehe Aruch und Buxtorf **sv.**) ist gleichfalls persisch **tâl** oder **târ** nach Bull. I, 415: **genus palmae . . . e quo liquor inebrians profluit etc.** De Lara denkt an **talea**, Beet.

מרתכא (falsche Lesart מתרכא) Glätte, **lithargyrum** wie es schon Aruch richtig erklärt ליתרגירו, wird von Raschi Gittin 69 b und selbst noch von Levy II, 441 auf einen Stamm רתח zurückgeführt, während es dem pers. **murdâsang** oder **murdah**

---

[1]) Ich lasse seine Worte im Ket. Keh. **sv.** טלי folgen: ואשר אאמינהו לאמת שאין בו ספק שהמלה ממשפחת יון ופתרונה ברוי לודיש (lodix) almadraque) אלמדרקי (colcedra) וכלי קולצידרא (culcitra) קולציטרא (Matratze כסות לילה מצעות וסדינים והלבנים נקראים של כסף והצבועים של זהב או על ערכם ודמיהם שהן חשובין ככסף וכוהב. Im Jr David giebt er ausdrücklich *τύλη* an. Dagegen ist טיליתא lectus, stratum bei Cast. 344 allerdings *τύλη* Unterbett.

sang, wovon ar. מָרתך, syr. מרדכא (Cast. 486 ohne Etymologie) oder מרדחא (das. 523) entlehnt. De Lara wiederum (Ket. Keh. דרזקא) und nach ihm Rapoport Erech Millin אלל I, 104 will מרטקא oder מרדקא, womit der Talmud Cholin 121a אלל todtes Fleisch übersetzt mit ar. דרקה Schild in Verbindung bringen, de Lara schreibt: והוא הסחוס שבסוף החזה והוא בצורת צנה, während es persisch und wiederum das bereits genannte **murdah morticina** ist, siehe Fleischer Nachträge zu L. I, 418.

Das neben מרתכא in Gittin 69b genannte אספדיכא (Raschi liest falsch: אספרכי) Quecksilber, eine Art Schminke ist gleichfalls pers. **ispîd âb** (Weiß-Wasser), wovon ar. אספידאג, np. אספידבקא, desgleichen das dort 69a genannte נשדור Ammoniak, p. **naśâdur**, ar. נשאדר und זרניך Arsenik p. **zarnî, zarnîk**, syr. זרניחא.

(Fortsetzung folgt.)

Das Zeitwort פרש.

Unsere Erklärung des Wortes שם המפורש hat mehrere Entgegnungen[1]) in diesen Blättern, S. 73 und 240 von Herrn

---

[1]) Wir übergehen hier mit Stillschweigen die maliciöse Bemerkung des Herrn L. Löw in der Vorrede seiner jüngst erschienenen „Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde" und verweisen auf die Erklärung des Hrn. Weiß, Neuzeit Nr. 16, S. 181, Ztg. d. Judenth. Nr. 10, daß derselbe mir von der Entdeckung des Hrn. Löw nicht die geringste Mittheilung, weder mündlich noch schriftlich, gemacht hat. Unsere Weisen sagen: Wichtig ist der Friede, denn um des Friedens willen darf selbst der Name Gottes (4. B. M. 5, 23) verlöscht werden! Herr Löw benutzte hingegen den Schem ha-Meforasch um einen Streit zu provociren!!

Dr. Caſſel, S. 185 von Herrn Rabb. Dr. Rahmer, hervorgerufen; ſo daß wir uns veranlaßt fühlen, nicht aus Rechthaberei, ſondern um das Sprachliche beſſer zu erläutern und feſtzuſtellen, auf den Gegenſtand noch einmal zurückzukommen. Als Ergänzung zu unſerem Artikel (1869 S. 587) wollen wir vorerſt einige Belege aus den Targumim anführen und dann das Etymologiſche erörtern. Jonathan 4. B. M. 2, 3: וביה חקיק ומפרש שמהת שמא רבא כתיב ומפרש על אבן שתיא; Koheleth 3, 11: גי שבטיא Hoheslied: כתיב ומפרש על ידוי די ישעיה שירה הדין; ibid. 2, 17: דחקיק ביה שמא רבא מפרש בשבעין שמהן. Hier muß überall מפרש, analog mit כתיב und חקיק, „eingegraben," „ausgeprägt," „ausgedrückt," genommen werden, wovon ſpäter erſt die Bedeutung „deutlich" hervorgegangen iſt. Denn das Eingegrabene, Feſtochene und Ausgeprägte iſt deutlich, klar, gleichſam augenfällig. Herr Dr. Caſſel meint, daß im „rabbiniſchen Hebräiſch" die Bedeutung פרש „ſtechen" nicht vorkommt. Allein wir glauben einige Beweisſtellen gefunden zu haben, die das Gegentheil bezeugen. Die von Herrn Dr. Werner aus Sota 48 b angeführte Stelle und Lesart bei Nachmanides: אבנים הללו אין מפרישין עליהם findet ſich auch bei Bechaji b. Aſcher, Pentateuchcommentar 2. B. M. 25, 7. **Buxtorf Lexicon thalm. col. 1854, s. v.** פרישין, führt bereits Stellen aus Ibn Eſra uud Kimchi an, die dieſes Wort auch in dieſem Sinne gebrauchen. Die Worte Kimchi's, Richter 3, 33 lauten: ויח בְּפַרְשׁ תּוֹרְיָא, ומן הלשון הזה נקראו רוכבי סוסים פרשים לפי שמפרישין בפרישין שברגליהם מלשון וכצפעוני יפריש. Kimchi bedient ſich hier des Ausdrucks מפרישין „ſtechen" in dem vom Talmud, Sota l. c. gebrauchten Sinne.

Der Stamm פרש hat, was bisher nicht beachtet wurde, dieſelbe Bedeutung wie das verb נקב, welches urſprünglich „ſtechen" „herausſtechen" heißt, wovon dann „benennen," d. h. „herausſtechen" gebildet wurde. Beide Begriffe decken ſich vollkommen und werden von den Verſionen für einander ſubſtituirt. So z. B. 4 B. M. 1, 17: נקבו בשמות = ראחפרשו בשמהן, d. h. eigentlich wörtlich die mit Namen herausgeſtochen wurden. Jeſaias 62. 2: אשר פי ה' יקבנו überſ. Jonathan: מימריה דה' יפרשינה und ebenſo Geneſis 30, 28: נקבה שכרך = פריש אגרך. Hier läßt ſich überall die Bedeutung „benennen," „beſtimmt angeben" auf

die Grundbedeutung „stechen," „eingraben," „löchern" zurückführen. S. Fürst Wörterb. Die beiden Stämme sind so eng mit einander verbunden, daß sie selbst die viel schwierigere Ableitung „fluchen," „lästern," „verwünschen" mit einander gemeinsam haben. Aus נקב „stechen" wurde dann „fluchen" 2c. gebildet, d. h. „verwunden," „lästerlich, schimpflich benennen." Die Thargumim übersetzen überall נקב, „fluchen," „lästern" mit פרש und zwar ebenfalls in dem Sinne „verwunden," „lästerlich, schimpflich benennen". Merkwürdiger Weise hat man hier die chaldäischen Versionen völlig mißverstanden, die doch bloß ganz consequent das hebräische נקב mit dem entsprechenden chaldäischen פרש treu und buchstäblich wiedergeben! Die Stelle 3. B. M. 24, 11: ויקב ויקלל muß nach dem Talmud und den Targumim übersetzt werden: sprach er lästernd einen Namen aus und fluchte. Davon der Mischna Synhedrin 55 b. gebrauchte עד שיפרש השם ist nichts anderes, als die chaldäische Uebersetzung des עד שנוקב השם, wie z. B. Onkelos und Peschito ibid. Vers 24, ונקב שם ה׳ übersetzen דיפרש שמא דה׳. Die Mischna bediente sich hier bloß des im Munde des Volkes geläufigen Ausdruckes. Herr Geiger hat, Urschrift S. 264, die Stelle mißverstanden, da עד שיפרש השם nicht heißt: „bis er den Namen deutlich ausspreche," sondern „bis er den Namen lästerlich ausspreche". Alle drei, Synhedrin 56, angeführten Bedeutungen des Zeitwortes נקב „lästern," „stechen" und „benennen" finden auch vollkommen ihre Anwendung auf das verbum פרש — und ebenso wie der Talmud zum Resultat gelangt: למימרא דנוקב קללה הוא läßt sich dafür substituiren: למימרא דפריש קללה הוא.

Von der Bedeutung „hervorstechen" wurde dann das Substantiv Amos 6, 1 נקובי ראשית הגוים, die Auserwählten, hervorstechenden Edlen, gebildet. Im Arabischen heißt נקיב ebenfalls ein Vornehmer, Edler. Die Peschito übersetzt, Amos l. c. ganz entsprechend dem hebr. Worte: פרשי לרישא דעממא, d. h. die Hervorstechenden und Ausgezeichneten. Dieses Substantiv giebt Onkelos, Genesis 49, 16 und Deutoronomium 33, 15 ebenfalls für נזיר אחיו, nämlich: פרישא דאחוהי. Hingegen übersetzen die chaldäischen Versionen נזיר überall נזירא. Die Bedeutung פרישא, Ausgezeichneter, Edler scheint auch dem Namen פרישא oder פרושא Pharisäer die Entstehung gegeben zu haben. Gewöhnlich nimmt

man פרוש oder פריש in dieser Bedeutung „absondern" an. (S. Geiger, Urschrift 103). Allein nach dieser Annahme würde es passender heißen פורש, wie die Substantive שומר סופר und dgl. Es dürfte daher viel richtiger sein, den Namen Pharisäer von פרישא abzuleiten, d. h. die Ausgezeichneten, die sich durch Patriotismus und Glaubenstreue, im Gegensatz zu den lauen Griechenfreunden, während des Makkabäerkampfes, vortheilhaft auszeichneten. Die פרושים waren ursprünglich die wahren Patrioten und Glaubensvertheidiger, mit einem Worte die wahren Edlen des Volkes. Später, als die פרושים die Schwerkraft ihrer Thätigkeit auf strenge Absonderung durch die Reinheitsgesetze legten, wurde der eigentliche Sinn des Namens verkannt und aus Edlen und Hervorragenden wurden Sonderlinge gemacht. Ich brauche gar nicht erst zu sagen, daß פרישא und פרושא in der Bedeutung Edler, נזיר אחיו, identisch sei, da das zweite, blos eine hebräische Form des aramäischen Substantivs sein mag. Durch die Richtigstellung des Namens der פרושים haben wir einen richtigen Maßstab zu deren Beurtheilung gewonnen. Die Pharisäer waren beim Beginne ihrer Thätigkeit während des glorreichen Kampfes der Makkabäer die Edlen und Tapfern, die das nationale Heiligthum, die Religion und die Ueberlieferung der Väter verfochten und es gegen das Eindringen fremder heidnischer und griechischer Einflüsse schützten. Die Pharisäer waren mit Recht die Bewahrer und Ausleger des göttlichen Gesetzes, das sie mit Gut und Blut vertheidigten und verdienten mit Recht den Namen פרישים, d. h. die durch Patriotismus und Glaubenstreue hervorragenden und hervorstechenden Edlen.

Vielleicht hängt hiermit eng zusammen die Bedeutung פרש, wunderbar. Das Erhabene, Ausgezeichnete und Ungewöhnliche erscheint uns wunderbar. So übers. Onkelos, 2. B. M., Wunderthäter עבד פרישן und überhaupt, wie Elias Levita, Meturgeman, bemerkt, durchgehends פלא mit פרישן. Ferner Job 31, 11 und 28 עון פליל mit סורחן פריש hervorstechende, hevorragende Sünden!

Ebenso übers. Onkelos und Jonathan, Deutoron. 17, 8: כי יפלא mit ארי יתפרש, d. h. so dir die Sache wunderbar, ungewöhnlich erscheinen wird. Luzzatto findet es, Oheb Ger S. 74

auffallend, daß פרש „erklären," „deutlich machen" und dann wieder das gerade Gegentheil bedeuten soll, nämlich „verborgen," unbekannt sein!" Allein durch unsere Erklärung läßt sich dieser Gegensatz leicht ausgleichen und es ist nicht nothwendig, zu einer Emendation seine Zuflucht zu nehmen.

Die ursprüngliche Bedeutung unseres Wortes glauben wir auch in der talmudischen Phrase vom Absegeln der Schiffe: אין מפרישין לים הגדול בע"ש (jeruſ. Sabbat, Ab. I, 8) wieder zu finden, die buchstäblich den deutschen Ausdrucken: „in die See stechen" entspricht. Die obige Stelle müßte demnach übersetzt werden: Man darf am Rüsttag des Sabbats nicht in die See stechen, das Meer durchfurchen. — Dasselbe gilt von den Parallelstellen (Gittin 65b; jeruſ. Jebamoth 16, 4): מעשה המפרש לים; שעשיתי מפרש בים הגדול denn die Schiffsruder durchstechen und durchfurchen das Meer. Elias Levita, Tischbi, wußte sich die Redensart nicht recht zu erklären und bemerkt hierüber ganz richtig: וכן המפרש לים והיה יותר נכון לומר בבנין הקל הפורש לים!

Nach der vulgären Meinung, daß der Sinn der Phrase sei, vom Lande sich t r e n n e n und zur See gehen, ist die Piel- und Hifilform ganz unverständlich, während nach unserer Ansicht diese Construction sich gut rechtfertigen läßt. Die Hifilform ist hier, wie in der ähnlichen Phrase: אין מפליגין ספינתם בים; מעשה והפליגה בספינה (Sabbat 19 a, Erubin IV, 1) gebildet. Freilich hat diese Redensart den Commentatoren ebenfalls Schwierigkeiten gemacht, und sie suchten dieselbe durch ein fremdsprachliches Wort zu erklären. Raschi an den beiden angeführten Stellen giebt zwei unwahrscheinliche Erklärungen: אין מפליגין בספינה אין מפרישין מן היבשה לים, וזה לשון ספינה על שם שמפליג עצמו מן היישוב. ומר' יעקב שמעתיו שאמצעיתו של ים נקרא פלגוס.

Die Ableitung des Zeitwortes מפליגין von pelagus ist gewiß eine gewagte Etymologie; aber auch die erste Erklärung vom verb פלג, „trennen," „abtheilen" ist ungegründet, weil die Hifilform ganz ungerechtfertigt wäre. Wahrscheinlich dürfte מפליגין von פֶּלֶג Fluß, Strom, ψ 1, 3; 119, 136; Jeſ. 30, 25 gebildet sein. Der Stamm פָּלַג (siehe Fürst z. St.) „fließen," „rinnen," „fluthen" findet sich auch im Arabischen und hat sich im talmu-

bischen Dialekte erhalten, in dem so viele alte Sprachreste aus dem Volksleben und dem Volksmunde, namentlich in der 2. Tempelperiode aufbewahrt sind. מפליגין בספינה heißt demnach: mit dem Schiffe das Meer durchfluthen, oder das Schiff Fluthen machen, in Gang und Fluß bringen[1]). Wir haben in מפרישין und מפליגין, die im Aruch und in unsern Wörterbüchern fehlen, zwei eklatante Beispiele von der Sprachbildung des Volkes zur Zeit des zweiten Tempels.

Rabb. D. Oppenheim.

Eroge (ἐρογῆ) bei Josephus Antiqu. IX, 10, 4.

Ueber das von Herrn Rabbiner Dr. Rahmer (Monatsschr. 243—48) besprochene **Eroge** bei Josephus erlaube ich mir folgende Conjectur vorzuschlagen.

Die Annahme einer Transposition von **Eroge** aus גיא הרי (Zach. 14, 5) ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. Abgesehen von allen anderen Bedenken, ist es schwer anzunehmen, daß Josephus גיא הרי als **nomen proprium** gefaßt habe. Ich emendire ἐρωγῆ in ῥωγῆ, so daß die Stelle bei Josephus lautet: *πρό δὲ τῆς πόλεως, πρὸς τῇ καλουμένῃ ῥωγῇ, τοῦ ὄρους ἀποῤῥαγῆναι τὸ ἥμισυ τὸ κατὰ τὴν δύσιν κ. τ. λ.* und übersetze nicht nach der bisherigen Lesart: „auch vor der Stadt, in der Gegend, die den Namen **Eroge** führt, barst der Berg", sondern: „auch vor der Stadt bei der sogenannten Schlucht (Höhle, Spalte) barst die westliche Hälfte des Berges". — ῥωγή ist

---

[1]) Diese Erkl. scheint mir nicht richtig zu sein. Von dem Grundbegriffe „trennen" hat das Wort פלג auch die Bedeutung „auseinanderstehen, weit ab" angenommen. Arab. V. פלג dissitus, distans fuit; פַּלַג distantia pedum, interstitium magnum inter crura. Daher die Redensart: אל תהי מפליג לכל דבר „halte nicht eine Sache für weit ab liegend, übertrieben". So erklärt sich מפליג בספינה oder בים ganz einfach, weit ab zur See gehen", „eine weite Seereise machen" im Gegensatz zur Fahrt an der Küste. D. R.

alſo nicht die Transpoſition, ſondern die wörtliche Ueberſetzung von גיא הרי und es gab alſo keine Stätte in der Nähe von Jeruſalem, die den Namen Eroge führte, ſondern eine bei der Stadt befindliche Gebirgsſchlucht wurde von dem Volke mit dem Erdbeben unter Uſia in Verbindung gebracht.

Meine durch ihre Einfachheit ſich empfehlende Emendation gewinnt noch eine kräftige Stütze am Midraſch, die den Schauplatz der Naturereigniſſe unter Uſia gradezu als הר פרצים, Berg der Riſſe oder Schluchten = ὄρος τῶν ῥωγῶν bezeichnet. In der Stelle Jeſaias 28, 21 כי כהר פרצים יקום ה׳ כעמק בגבעון ירגז לעשות מעשהו זר מעשהו wird auf zwei zur Zeit allgemein bekannte große Naturereigniſſe angeſpielt. Der הר פרצים hat den Auslegern viele Schwierigkeiten gemacht, er iſt in gezwungener Weiſe auf פרץ עזא (II. Sam. 6, 8) bezogen worden, das Targum aber, offenbar einer älteren midraſchiſchen Quelle folgend, bezieht es auf den unter Uſia geborſtenen Berg und überſetzt: ארי כמא דועו טוריא כד אתגלי יקרא דיי ביומי עוויה מלכא וכניסין דעבר ליהושע במישר גבעון וכו׳.

Poſen, 7. Juni 1870.

J. Perles.

Recenſionen.

Histoire abrégée des Juifs et de leurs croyances par Élie Aristide Astruc. etc. Grand Rabbin de Belgique. Paris. Libraire de L. Hachette et Co. 1869.

Es iſt gewöhnlich die Art unklarer Geiſter, Principien, deren Anwendung auf wiſſenſchaftlichem Gebiete jedem redlichen Forſcher bereitwillig zugeſtanden werden kann, in mißverſtandener Weiſe auch da zur Geltung bringen zu wollen, wohin ſie ihrem innerſten Weſen nach nicht gehören. Als ein ſolches Verfahren aber müſſen wir das Streben bezeichnen, in einem für das Kindesalter beſtimmten Schulbuche Zweifel und

Fragen anzuregen, deren genügende Beantwortung auf dieser Entwicklungsstufe geradezu unmöglich ist. Sicherlich wirkt der Lehrer bei einer derartigen Behandlung seines Gegenstandes den von ihm selber verfolgten Zwecken entgegen. Wir müssen zu unserem Bedauern gestehen, daß der oben bezeichnete Grundriß der jüdischen Geschichte sich in der That eines solchen Fehlers schuldig macht. Wir sind überzeugt, daß es in der Absicht des Herrn Verfassers keineswegs lag, der Wirksamkeit des Unterrichts in der biblischen Geschichte irgendwelchen Abbruch zu thun; und doch wäre seine Behandlungsweise geeignet, Folgen dieser Art herbeizuführen. Wir sind, wie gesagt, weit davon entfernt, die wissenschaftliche Freiheit selbst in der Auffassung der Bibel von vornherein zu beschränken. Allein derartige Untersuchungen müssen vor dem wissenschaftlichen Publikum geführt werden, dürfen aber nicht in ihrer Unfertigkeit in einem Kinderbuche Eingang finden. Wir können daher nach sorgfältiger Prüfung den Sturm des Mißfallens und der Entrüstung nicht ganz unberechtigt finden, welchen die Schrift in Frankreich erregt hat.

Schon zu der vom Verf. beliebten Form der Darstellung können wir unsere Zustimmung nicht geben und müssen dieselbe als eine für den vorliegenden Zweck verfehlte bezeichnen. Allerdings ist das Büchlein lesbarer und interessanter geschrieben, als dies zumeist bei geschichtlichen Schulbüchern der Fall zu sein pflegt. Allein gerade darin liegt unserer Ansicht nach der Fehler, da dieser Vorzug durch sehr große Nachtheile auf anderer Seite erkauft werden mußte. Das ganze Büchlein nämlich, und vorzüglich der Theil, welcher die biblische Geschichte enthält, ist in einem so raisonnirenden Tone gehalten, daß für die eigentliche Geschichtserzählung fast kein Raum mehr übrig bleibt. Daß diese Methode nun der Altersstufe angemessen sei, welche der Verf. seinem eigenen Geständnisse nach bei diesem Theile der Geschichte im Auge hatte, will uns durchaus nicht einleuchten. Wir möchten das Kind sehen, welches aus dieser Darstellung z. B. ein anschauliches und lebhaftes Bild vom Leben der Patriarchen zu gewinnen im Stande wäre. Hier muß doch vor Allem das stoffliche Interesse vorwiegen, und gerade darauf hat der Verf. keine Rücksicht genommen. Freilich beruft sich Herr Astruc in der Vorrede darauf, er habe durch seine Darstellung nicht die Lectüre der heiligen Schrift selbst überflüssig machen wollen. Wir glauben nun, daß auch von den bisherigen Erzählern keiner dieses Ziel gerade *angestrebt* habe, das zu erreichen einem Sterblichen auch kaum gelingen möchte. Diese Mühe hätte sich Herr Astruc also ruhig ersparen können. Wenn aber der heutige Re-

ligionsunterricht im Gegensatze zu dem vor alter Zeit ein Hauptgewicht auf die Erlernung der biblischen Geschichte legt, so geschieht dies doch wohl deßhalb, weil wir in ihr einen Ersatz suchen für die ausgebreitete Bibelkenntniß in früherer Zeit, auf welche wir jetzt leider zu verzichten gezwungen sind. Vielleicht ist es dem Herrn Verf. gelungen, in dieser Beziehung günstigere Resultate zu erzielen, und für diesen Fall könnten wir seine Darstellung als Erläuterung der aus den Quellen selbst erlangten Kenntniß noch hingehen lassen. Berücksichtigen wir jedoch den allgemeinen Stand unseres jüdischen Religionsunterrichts, so würden wir noch das letzte Mittel wirksamer Belehrung aufgeben, wollten wir unserer Schuljugend ein Buch an die Hand geben, welches fast Nichts enthält als Reflectionen, wie sie der Lehrer vielleicht im Anschlusse an die Geschichtserzählung entwickeln kann, die aber nie und nimmer die einfache und schlichte Erzählung der Thatsachen selbst verdrängen dürfen.

Allein das ist vielleicht ein pädagogischer Mißgriff, den aufzudecken uns weniger obliegt. Bedenklicher und das kindliche Gemüth verletzend erschien uns jedoch der Geist, in welchem der Verf. die biblischen Geschichten zu reproduciren pflegt. Hier äußert sich überall eine so kühle und reservirte Haltung, als ob der Verf. es mit seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung nicht vereinigen könnte, die naiven und anmuthigen Erzählungen der Schrift in ihrer kindlichen Einfalt wiederzugeben. Es scheint fast, als ob Herr Astruc fürchtete, die vorgeschrittenen Geister unseres Jahrhunderts könnten in seine kritischen Fähigkeiten Mißtrauen setzen, wenn er nicht seine geistige Ueberlegenheit, welche den vulgären Bibelglauben überwunden hat, jeden Augenblick documentiren würde. Wir wüßten nicht, wie der Verf. sonst dazu käme, die Schöpfungsgeschichte z. B. mit folgenden Worten einzuleiten: „Die hebräische Familie erzählte sich, daß am Anfange" ꝛc. Oder einige Zeilen weiter: „Den hebräischen Glaubenslehren gemäß hört Gott nach der Schöpfung nicht auf, die Welt zu regieren." „Gott, so sagt die Bibel, die heilige Sammlung der hebräischen Glaubenslehren, hat ihm eingeblasen einen Geist des Lebens." „Die Bibel zeigt uns die Schöpfung dauernd sechs Tage oder sechs Perioden." Wir mögen die Beispiele nicht mehren, können aber unsere Ueberzeugung nur dahin aussprechen, daß unserem Gefühle die einfache Wiedergabe der eigenen Auffassung noch gerathener erschiene, als die durch die Worte „so sagt die Bibel" oder ähnliche Ausdrücke fortwährend geäußerte Zurückhaltung.

Nicht minder unangenehm berührt in dem Büchlein das unerquickliche,

derselben Geistesrichtung entspringende Bestreben, die biblischen Berichte durch fade rationalistische Umdeutungen zu verflachen. Der Verf. hätte in Erwägung ziehen müssen, daß die moderne Bibelexegese selbst in ihren rücksichtslosesten Vertretern schon längst eine Interpretationsweise aufgegeben hat, welche noch auf dem Standpunkte der Aufklärungsperiode des vorigen Jahrhunderts steht und einst in den Wolfenbüttler Fragmenten großes Aufsehen erregt hat. Unserem Geschmacke sagen Deutungen, wie die von dem Untergange Sodom und Gomorrha's durch vulcanische Eruptionen oder von der raschen Einnahme Jericho's, versinnbildlicht durch das Einstürzen seiner Mauern, nicht mehr zu. Wir wollen es ferner dahingestellt sein lassen, ob es selbst von dem freiesten Standpunkte aus für den Schulunterricht in der biblischen Geschichte angemessen sei, biblische Erzählungen, wie die von der Schöpfung des Weibes und dem Verhalten des ersten Menschenpaares im Paradiese wiederholentlich als Allegorieen zu bezeichnen. Welcher Gattung von Bibelkritik aber soll die Aeußerung angehören, das Hohelied sei als ein Protest gegen die Polygamie aufzufassen? Doch wir wollen die Besprechung des biblischen Theiles, obschon wir noch manches Erwägenswerthe vorzubringen hätten, beschließen und uns zur Darstellung der jüdischen Geschichte wenden.

Hier treten uns leider an manchen Stellen so unverzeihliche Irrthümer entgegen, daß wir es im Interesse des Verf. halten, darauf aufmerksam zu machen. Wir wollen nur die auffallendsten hervorheben und unbedeutendere Fehler übergehen. Was hat der Verf. sich dabei gedacht, wenn er unmittelbar an die Darstellung des Trihäresions der Pharisäer, Sadducäer und Essäer, die der Kabbala, wie es scheint, als einer gleichzeitigen Erscheinung anschließt? — Mögen auch, wie unter Anderen Munk behauptet, manche Elemente der kabbalistischen Denkweise aus der Geheimlehre des Essenismus ihren Ursprung genommen haben, so fällt doch unzweifelhaft und unbestritten die eigentliche Ausbildung der Doctrin in eine viel spätere Zeit und verdankt nicht unbedeutende Bestandtheile der Berührung mit der neuplatonischen Philosophie. Der Verf. freilich erklärt die Kabbala einfach als eine fremde Verbindung orientalischer Glaubenssätze mit jüdischen Lehren . . — Die Fürsten der Gefangenschaft, **princes de la captivité**, in Judäa residiren zu lassen, und Rabbi Juda **le Saint** zum **Resch-Galuta** zu machen (p. 106), ist doch wohl arg genug. Der Verf. läßt die Juden aus Spanien von den Westgothen 536 vertreiben, anstatt zu erzählen, daß sie 612 zur Taufe gezwungen wurden. Gebirol muß sich von dem Verf. nicht nur einen Namenswechsel

gefallen lassen, indem ihm anstatt seines wirklichen Vornamens Salomon der falsche Samuel beigelegt wird, sondern außerdem noch eine Zurückdatirung von mindestens 70—80 Jahren erleiden. Nach dem Verf. soll Gebirol um 960 gewirkt haben, während er nach Munk im Jahre 1025, nach Grätz im Jahre 1021 geboren ist. Wozu mühen sich jüdische Historiker noch mit Zeitdifferenzen von wenigen Jahren ab, wenn es Herrn Astruc selbst auf einige Menschenalter zuviel oder zuwenig nicht ankommt! — Rabbi Gerson versetzt er nach Worms und läßt ihn 1030 blühen, während er 1028 starb. Von dergleichen Sünden gegen Geschichte und Chronologie wimmelt die kleine Schrift. Als öffentliche Disputatoren zählt der Verf. neben Nachmanides noch R. Salomo b. Abereth und Chasdai Crescas auf!

Davon, daß Albo's ganzes System in Cresca's **Or-Adonai** seine Quelle hat, scheint der Verf. keine Ahnung zu haben. Aus seiner Darstellung zu schließen, weiß er überhaupt Nichts von Cresca's philosophischen Leistungen, welche doch gerade in letzter Zeit eine so eingehende Würdigung erfahren haben.

Wir wollen uns mit den bisher gegebenen Proben begnügen, aus denen sattsam hervorgehen wird, wie wenig Herr Astruc geeignet ist und sich darauf vorbereitet hat, einen Grundriß der jüdischen Geschichte zu schreiben. Als höchst seltsam müssen wir noch den Umstand bezeichnen, daß der Verf. manche sehr bedeutsame Erscheinung innerhalb des Judenthums entweder völlig mit Stillschweigen übergeht oder wie das Karäerthum mit wenigen Zeilen abfertigt, während er der Entwicklung der christlichen Kirche und der Darstellung ihrer speciellsten Secten, die zur jüdischen Geschichte in gar keiner Beziehung stehen, einen unverhältnißmäßig großen Raum widmet.

☞ **Ich ersuche die Herren Mitarbeiter, bei der Correctur keine Veränderungen des Textes vorzunehmen, welche ein Umbrechen des Satzes nöthig macht.**

Die Redaction.

Abhandlungen.

Beiträge zum Verständniß der Genealogien der Chronik

von

B. Behrend.

I.

Abi. (אבי)

Die für die Anfänge der israelitischen Geschichte oder für die Besitznahme des Landes Kanaan so wichtige Frage, ob wir an der Chronik eine authentische Geschichtsquelle besitzen, ist noch nicht spruchreif gelöst. Die Ansichten der Ausleger gehen bekanntlich darüber auseinander; daher dürfte jeder Beitrag, welcher das Verständniß dieses besonders in seinen genealogischen Tafeln so räthselhaften Buches erleichtert, willkommen sein.

In diesen Geschlechtsverzeichnissen der Chronik wird einzelnen Personen der Titel „Abi" beigelegt, der sich besonders zahlreich im zweiten und vierten Capitel vorfindet. Dieses anscheinend bedeutungslose, aber gewiß wichtige Wörtchen hat bis jetzt keine entsprechende und sachgemäße Erklärung gefunden.

LXX und Vulgata geben durchweg „Abi" durch „Vater" wieder und um sich consequent zu bleiben, abgesehen von der Voraussetzung einer andern Lesart, sehen sie sich gezwungen zu er-

gänzen und ואלה אבי עיטם (I, 4, 3) ungefähr zu übersetzen: Folgendes ist der Stammbaum des Vaters Etalins, so daß man hinter ואלה entweder בני oder תולדות supplieren muß. Das Targum hat in einem und demselben Verse (4, 21) für Abi einmal „Vater" und das andere Mal „Herr"; es bekundet dadurch seine Unentschiedenheit. Ebenso schwanken die späteren Commentarien zur Chronik zwischen „Vater" und „Herr". Keil versteht unter „Abi" den Gründer einer Stadt — wofür der Chronist, beiläufig bemerkt, den entsprechenden Ausdruck hat (I, 7, 24) — sogar als Gründer der Stadt Kirjath-Jearim, obwohl sie bereits eine befestigte Gibeonitenstadt war, bevor die Israeliten das Land Kanaan eroberten[1]). Ewald gesteht ein, „daß die zahlreichen Geschlechtsverzeichnisse bei aller Dürre doch auch mancherlei Brauchbares lehren können;" über Abi weiß er aber weiter nichts zu sagen, als: „so sieht man, daß der Vater, d. i. „der Herr" einer Stadt oder eines Dorfes genannt wird"[2]). Endlich der umsichtige und gründliche Bertheau kann nicht umhin, sich über den beregten Gegenstand dahin zu äußern, daß: „Aschchur erscheint als Vater (Abi) d. i. vielleicht als Herr und Fürst von Tekoa"[3]). Man wird wohl einräumen müssen, daß wir uns hier noch in den Anfängen der Forschung befinden, und daß die richtige und strikte Erklärung des Abi der Chronik noch nicht ermittelt ist.

Der Beweis ist indeß leicht zu führen, daß der Chronist durch sein Epitheton weder Vater, noch Herr und Fürst ausdrücken und wiedergegeben wissen will. Denn nach der Einwanderung im Lande Kanaan und nach der Eroberung dieses Landes gab es im israelitischen Volke keine Herren von Städten und Dörfern diesseit des Jordan, mit Ausschluß von zweien

---

[1]) Keil, Apologetischer Versuch S. 168.
[2]) Ewald, Lehrbuch der hebräischen Sprache § 273, S. 584. 6. Aufl.
[3]) Bertheau, die Bücher der Chronik S. 17.

sehr hervorragenden und um die Wohlfahrt des Volkes sehr verdienten Personen.

Bekanntlich erhielt als Zeichen der Anerkennung und des Dankes der Nation der greise Kaleb die Stadt Hebron und der große Heerführer Josua Timath-Cheres zum Eigenthum, und nur diese beiden allein waren nach der Eroberung und Erbregulirung Herren und Besitzer von Städten (Jes. 14, 14; 19, 49—50). Die Städte dienten vielmehr zum Schutze der umliegenden Ländereien und ihrer Besitzer, die sehr häufig der Plünderung und Beraubung ausgesetzt waren. Aber weder Josua, noch Kaleb ist trotz der sie auszeichnenden Begünstigung in der Chronik der Titel „Abi", falls er Herr oder Besitzer bedeuten sollte, beigelegt, dahingegen wird Chur, der vor der Einwanderung kaum eine bedeutende und gefeierte Persönlichkeit war, Abi von Bethlehem genannt (I, 4, 4). Daß hier von keinem andern, spätern Chur die Rede sein kann, beweist die gleichzeitige Bezeichnung „Erstgeborner der Ephrath", die nach 2, 19 als dritte Frau des Kaleb und Mutter des Chur registrirt ist. Wird noch in Erwägung gezogen, daß außer Josua und Kaleb noch Besitzer von Städten wie Jair (Num. 32, 41, Jos. 13, 30) und Nobach (Num. 32, 42) im Ostjordangebiete existirt haben, welchen eben so wenig der Titel „Abi" beigelegt wird, daß dieser Titel fast ausschließlich Gliedern aus der Familie Kaleb eigen ist, während die Familie Jerachmeel, obgleich von ihr in einer geordneten Reihenfolge eine ziemliche Anzahl Glieder verzeichnet sind (I, 2, 25—42) und trotzdem, daß sie viele, ihren Namen führende Städte inne hatte (1. Sam. 27, 10, 30, 29), nicht einen einzigen Abi nachweist, dahingegen von der unbedeutenden Familie Schela, die nach der Eroberung weiter nicht genannt ist, zwei Mal Abi verzeichnet sind (I, 4, 21). Beachtenswerth ist, daß außer dem Stamme Juda blos noch zwei אבי namhaft gemacht sind und zwar von einer jüngeren Familie im Stamme Benjamin (I, 8, 29; 9, 35) und vom

Stamme Aſcher, ſpeciell von der Familie Malkiel, von welcher ſonſt kein einziges Familienhaupt tradirt iſt, während von der Familie Eheber-Beria eine ziemliche Anzahl Familienhäupter, aber kein Abi verzeichnet iſt (I, 7, 31—40). — Man wird wohl davon Abſtand nehmen müſſen, Abi durch Herr oder Beſitzer zu fixiren. Ebenſo iſt die Anſicht, „Abi“ durch „Fürſt“ wiederzugeben darum unſtatthaft, weil bekanntlich jeder Stamm des Volkes Iſrael wohl mehrere Familienhäupter, aber allem Anſcheine nach blos einen Fürſten oder „Naßi“ hatte (Num. 7, 11; 34, 18) und der Chroniſt macht im zweiten und vierten Kapitel vom Stamme Juda fünfundzwanzig Abi's namhaft, wovon nachweislich mehrere, ſo z. B. Chur und ſeine drei Söhne (2, 50, 51) um ein und dieſelbe Zeit gelebt haben.

Nicht minder unrichtig iſt es, Abi durch „Vater“ zu überſetzen, obgleich der erſte Abi, der dem Leſer im zweiten Kapitel der Chronik gleichſam vor Augen tritt, eine andere, weniger naturgemäße Ueberſetzung nicht zu geſtatten ſcheint. Es iſt dies „Machir“, Vater des Gilead (מכיר אבי גלעד 2, 21). Dieſer Machir, ſo argumentirt man, war ein Sohn des Manaſſe (Gen. 50, 23) und nächſtdem Vater des Gilead (Num. 26, 29), folglich kann hier dem Abi keine andere Ueberſetzung als „Vater“ gegeben werden.

Geht man aber auf die eben angeführte Stelle der Chronik und den mit derſelben in Verbindung ſtehenden Bericht etwas näher ein, vergleicht man dieſe Stelle mit Berichten in den älteren Schriften, ſo wird man zu einem ganz anderen Reſultate und zu neuen geſchichtlichen Geſichtspunkten gelangen.

Zuvörderſt muß es auffällig gefunden werden, daß man ſich noch nicht die Frage vorgelegt hat, wie es komme, daß ſowohl hier, wie an einigen anderen Stellen hervorgehoben und merklich mit Abſicht betont wird, daß Machir der Vater des Gilead geweſen. Hat doch die Beifügung „Abi Gilead“, nachdem an primärer Stelle Num. 26, 26 in richtiger Ausdrucksweiſe

berichtet ist וּמכיר הוליד את גלעד fast den Anschein, als wenn Zeugniß gegeben werden sollte darüber, daß Gilead ein wirklicher Sohn oder Nachkommé des Machir gewesen sei, was im Uebrigen nirgends in Zweifel gezogen ist. Weswegen also die jedenfalls irgend etwas bezeichnende Beifügung „Abi Gilead? Ferner ist zu erwägen, daß, wenn es dem Bericht auch um die Mittheilung zu thun gewesen wäre, daß Chezron in seinem sechzigsten Lebensjahre eine Enkelin Manasse's geehelicht habe, Derselbe es prägnanter und der Geschlechtsfolge nach gewiß entsprechender hätte thun können durch אל בת מכיר בן מנשה statt אל בת מכיר אבי גלעד, zumal nach dem Tenor der ganzen Mittheilung gezeigt werden soll, daß Chezron in Folge seiner Heirath aus der zu jener Zeit noch genannten „Familie Juda" geschieden sei, sich der Familie Manasse angeschlossen habe und die Kinder aus der Ehe mit der Tochter Machir's zu letzterem, also zur Familie Manasse gerechnet sind, und dennoch schließt der Bericht: alle diese sind Nachkommen des „Machir Abi Gilead" (V. 23). Liegt da nicht die Vermuthung vor, daß Machir, Sohn Manasse's und Machir Abi Gilead nicht zu identificiren, sondern in Person und Zeit ganz verschieden sind, und daß sonach auch hier „Abi" nicht „Vater" bedeute, sondern einen noch nicht ermittelten Titel involvire?

Einen Anhaltspunkt, von welchem aus die Forschung auf die richtige Bedeutung des „Abi" der Chronik geführt werden kann, bieten die in Josua Kap. 9 und 10 mitgetheilten Begebenheiten. Das Verhältniß der Israeliten zu den Gibeoniten dürfte den Schlüssel zum Verständniß dieses, die Genealogie der Chronik beherrschenden Wörtchens liefern.

Nach der Eroberung der befestigten Stadt Ai haben die Gibeoniten sich durch eine List, durch das Vorgeben aus fernem Lande hergekommen zu sein, von Josua und den Aeltesten Schonung und Bündniß erschlichen, „denn nach Verlauf von drei Tagen kamen die Israeliten in ihre Städte und ihre Städte

waren Gibeon, Kephira, Beeroth und Kirjath-Jearim." Von dem Betruge alsbald überzeugt, murrte die ganze Gemeinde über die Leichtgläubigkeit ihrer Fürsten, und diese sprachen zur Gemeinde: Wir haben ihnen zugeschworen bei Gott und können sie darum nicht berühren; jedoch sollen sie verurtheilt sein zu Holzhauern und Wasserschöpfern für die Gemeinde, — ein Urtheil, welches von Josua mit der Beifügung bestätigt wurde, daß sie dieselben Dienste auch dem Altar Gottes in dem Orte, wo er errichtet werden wird, leisten sollen (9, 27). Daß diese Strafe des Betruges während des Vernichtungskrieges nicht vollzogen wurde, daß vielmehr die Gibeoniten unbehelligt und in treuer, bundesgenossenschaftlicher Beziehung zu den Israeliten und diese zu den Gibeoniten während dieser Zeit verblieben sind, ist aus dem ganzen Verlauf des Berichtes klar zu entnehmen (K. 10). Fünf Könige erklärten darauf der Gibeonitischen Republik den Krieg, weil sie mit den Israeliten Frieden geschlossen und bedrohten bereits ihr Gebiet. Eine ziemlich geraume Zeit scheint zwischen dem Abschluß des Bündnisses mit den Israeliten und der Kriegserklärung der fünf Könige gelegen zu haben. Das einmal geschlossene Bündniß scheint ein Hinderniß gewesen zu sein für ein entschiedenes und erfolgreiches Vorgehen; denn das gibeonitische Gebiet, einmal für neutral erklärt, war vermöge dessen Lage nicht zu umgehen. Man kann sogar die Behauptung aufstellen, daß dieses Gebiet als Operationsbasis für die Israeliten entschieden nothwendig war, daß aber der den Gibeoniten geleistete Eid die Israeliten von ihrem Gebiete fernthielt. Um so freudiger muß die Ueberraschung für das israelitische Heer gewesen sein, als die Sendboten der Gibeoniten in sein Lager nach Gilgal kamen, wo es nach der Einnahme der nordwestlich belegenen Stadt Ai in Unthätigkeit, und man kann hinzufügen, in Zurückgezogenheit verweilte, und um bundesgenössische Hilfe baten und derart die Israeliten in ihr sonst neutrales Gebiet riefen.

Und in der That kann der glänzende Sieg und die totale

Vernichtung des vereinigten Heeres der fünf Könige als Zeitpunkt angesehen werden, an welchem die gibeonitische Republik ihre Selbstständigkeit eingebüßt hat. Denn sowohl zum Schutze ihrer Bundesgenossen, wie zur eigenen Sicherheit vor nördlichen, südlichen und westlichen Feinden, war es ein Gebot der berechnenden Vorsicht, Besatzungen in die befestigten Gibeonitenstädte zu legen, zumal sich das israelitische Heer nach dem großen Siege bei Gibeon zunächst der westlich belegenen Ebene und dann nach Süden, dem Gebirge zu wandte. Da nun der Vernichtungskampf mehrere Jahre dauerte (Jos. 11, 18), so hatten die Besatzungen Zeit und Gelegenheit genug, sich in den Gibeonitenstädten durch Heranziehen ihrer Familien einheimisch zu machen, sich in denselben häuslich einzurichten und allmälig die Herrschaft in diesen Städten zu behaupten.

Dieses eben dargestellte Sachverhältniß liegt in der Natur der Sache, nämlich in der von jeher bei allen kriegführenden Völkern geübten Vorsicht, selbst neutrale Städte zum eigenen Schutze mit Besatzungen zu belegen. Es kann sonach ohne anderweiten geschichtlichen Beweis mit Sicherheit angenommen werden, daß Josua und die Aeltesten zum Schutze ihres weiterrückenden Heeres, wie zur Sicherheit ihrer Bundesgenossen vor einfallenden nördlichen oder westlichen Feinden in den befestigten Städten der Gibeoniten Besatzungen gelegt haben. Gehen wir näher darauf ein.

1. Von den vier der gibeonitischen Republik gehörigen Städten war nämlich Gibeon, Beeroth und Kirjath-Jearim wohl nach Bedürfniß jener Zeit befestigt. Bei der letztgenannten Stadt weist Kirjath darauf hin, daß sie von außen gesichert gewesen. Von der Stadt Gibeon ist Josua 10, 2 sogar ausgesagt, daß sie nicht blos eine große Stadt, sondern auch gleich einer Residenz, oder mit andern Worten, stark befestigt war. Was Beeroth betrifft, so findet sich freilich nirgends ein direkter Beweis für die Befestigung desselben. Gerade bei diesen drei Gibeoniten-

städten gebraucht der Chroniſt das Epitheton אבי. Von Gibeon heißt es, der Benjaminite Jeiel (I. Chr. 8, 29; 9, 35). Die Frage iſt: Welche Stellung nahm dieſer zu dieſer Stadt? Daß er weder der Herr, noch der Beſitzer, oder der Fürſt dieſer Stadt ſein konnte, liegt ſchon in dem Umſtande, daß ſie nach der Erbregulirung, obgleich im Gebiete des Stammes Benjamin belegen und unter den Städten dieſes Stammes vermerkt (Joſua 18, 25), durch das Loos und urkundlich den Leviten zugetheilt wurde (21, 17). In demſelben Sinne wird Schobel אבי von Kirjat-Jearim genannt (daſ. 2, 50—53). Die Bedeutung Familienhaupt iſt von ſelbſt ausgeſchloſſen. Um den richtigen Sinn zu finden, müſſen wir eine andere Erklärung auf Grund geſchichtlicher Thatſachen aufſuchen.

Es wird allgemein angenommen, daß die Vertheilung des Landes Kanaan an die neun und einhalb Stämme, unter Hinweis auf die geſetzliche Beſtimmung Num. 26, 53—55, durch das Loos geſchehen ſei.

Iſt dieſe Verlooſung unter die Stämme faktiſch ausgeführt worden? Man hat allen Grund, daran zu zweifeln. Denn mit welchem Stamme ſollte nach dieſem Modus der Stamm Ephraim, oder der halbe Stamm Manaſſe gelooſt haben, da die ihnen angrenzenden Stämme erſt viel ſpäter betheilt worden ſind? Allerdings läßt ſich hier wenigſtens das noch geltend machen, daß dieſe beiden Stämme vorſchriftsmäßig unter ſich dieſe Procedur vorgenommen haben; aber wie ſtand es um den Stamm Juda? Zwiſchen welchem andern und dieſem Stamme iſt dieſe Procedur in Anwendung gekommen? Von dem Stamme Juda wird Joſ. 14, 6 ff. ausdrücklich berichtet, daß er ſich durch ſeinen Fürſten und Sprecher Kaleb das Gebirge Juda, deſſen Hauptfeſtungen damals noch zu erobern waren (Richt. 1, 10—13) erbeten und erhalten habe. Mit der Gewährung Chebrons an Kaleb war das Looſen mit anderen Stämmen nicht mehr denkbar, zumal die übrigen ſieben Stämme an eine Regulirung ihrer

Gebiete aus unbekannten Gründen noch nicht gegangen waren (Jos. 18, 2—3), so daß Josua deswegen später Anordnung treffen mußte. Abgesehen davon, so findet sich nirgends die Mittheilung, daß die Stämme unter sich um ihre Gebiete gelooſt hätten, dagegen ist sowohl beim Stamme Juda, wie bei den später betheiligten sieben Stämmen, vom Stamme Benjamin bis zum Stamme Dan, betont, daß die Verlooſung geschehen sei in den Stämmen „nach ihren Familien לְמִשְׁפְּחֹתָם“ — ein sicherer Beweis, daß blos die Familien der Stämme unter sich nach gebotener Vorschrift, die Stämme aber nicht unter einander gelooſt, sondern die Distrikte, welche sie durch Eroberung einmal sich angeeignet und darin im Verlaufe der Zeit sich heimisch gemacht hatten, auch für immer ohne jeglichen Einspruch behalten haben. Man wird von diesem jedenfalls als allein richtig zu bezeichnenden Gesichtspunkte aus freilich nicht recht begreifen können, woher es komme, daß der Stamm Benjamin sich gerade das Gebiet der Gibeonitischen Republik angeeignet und sich darin dauernd festgesetzt habe, da doch der Stamm Juda, der vorschriftsmäßig immer voranzuziehen und in einem Kriege das erste Treffen zu eröffnen und zu bestehen hatte (Num. 10, 13, Richt. 1, 1; 20, 18), hiernach auf dieses Gebiet die erste Berechtigung und begründeten Anspruch haben müßte; was jedoch von Seiten dieses Stammes bekanntlich niemals geschehen ist.

Der Stamm Benjamin wird in der Bibel als außerordentlich kriegerisch geschildert. Er war der reißende Wolf, welcher die Feinde plötzlich überfiel und die Beute vertheilte. Diesem scheint die ehrenvolle, aber auch sehr schwere Aufgabe zu Theil geworden zu sein, das gegen Gibeon vereinigte Heer der fünf Könige plötzlich zu überfallen. Benjamin war es, welcher die hart bedrängte Stadt Gibeon befreite.

Aus der bisherigen Auseinandersetzung resultirt, daß der Stamm Benjamin als Vortrab Stellung genommen hatte im Gebiete der gibeonitischen Republik. Es leuchtet hiernach wohl ein,

daß dieser Stamm eine starke Besatzung in die Stadt Gibeon zu ihrem Schutze gelegt hat, die selbstverständlich nicht blos während der Reihe von Jahren der Kriegsperiode in dieser Stadt verblieb, sondern sich darin im Verlaufe der Zeit seßhaft und heimisch gemacht und daß dieser Stamm durch den Besitz der Hauptstadt allmälig sich das ganze gibeonitische Gebiet angeeignet hat. *Nicht durch das Loos, sondern durch das Blut seiner Krieger, hat der Stamm Benjamin das Gebiet der gibeonitischen Republik erworben.*

Nach Feststellung dieser geschichtlichen Thatsache wird man es begreiflich finden, daß die gibeonitische Grenzfeste Kirjath-Jearim dennoch unter die Besitzungen des Stammes Juda gezählt ist (Jos. 16, 60). Dieser Stamm mag am Kampftage bei Gibeon Kirjath-Jearim besetzt haben, hielt für die Folge seine Berechtigung auf diese Stadt aufrecht, obgleich nicht daran gezweifelt werden kann, daß sie bei der *endlichen* Regulirung (Jos. K. 18) dem Stamme Binjamin zugetheilt wurde. Denn in der zweiten Städtegruppe des Stammes Benjamin sind vierzehn Städte (Jos. 18, 25—28 aufgezählt, wovon die beiden letzten *Gibeath* und *Kirjath* verzeichnet sind. Da die Aufzählung der Städte dieses Stammes von Osten: Jericho, Bethhagla u. s. w. nach Westen geschieht, Jerusalem, die drittletzte Stadt im Westgebiete des Stammes Benjamin belegen war, so kann Gibeath und Kirjath nur im äußersten Südwesten dieses Stammes gedacht werden. Abgesehen hiervon ist aus 1. Sam. K. 6 und 7 ersichtlich, daß Philister die erbeutete Bundeslade an „die Männer von Kirjath-Jearim zurücklieferten, die sie in das Haus des *Abinadab* in *Gibea* brachten (7, 1). Dieses Gibea ist nicht zu verwechseln mit dem mehr im Centralgebiete des Stammes Benjamin belegenen Gibea, das bekanntlich durch גבעת בנימין oder גבעה בני בנימין und auch als Residenz Sauls durch גבעת שאול näher gekennzeichnet ist; das in Rede stehende Gibea lag (gegen Winer R.

W. Art. Gibeath) hart an Kirjath-Jearim und bildete gleichsam den oberen Theil גבעה dieser Stadt. Den Beweis dafür bietet die Bezeichnung Baala (Jos. 15, 9) oder Baal (Kirjath-Baal das. 15, 60; 18, 14), was, abgesehen davon daß der Baaldienst auf Anhöhen verrichtet wurde, daher Gibea mit Baal zu identifizirea ist (vgl. Jer. 2, 8 und 20) — in Uebersetzung heißen würde: Feste der Stadt Baal oder Baala, oder Gibea; ähnlich Kirjath-Arba. Diese Argumentation wird noch durch Folgendes gestützt: Die Bundeslage wurde nach 2 Sam. 6, 2—4 von David aus dem Hause des des Ainadab in Gibea, wohin sie vor länger als zwanzig Jahren gebracht worden war, abgeholt, und in der Parallelstelle 1 Chr. 13, 6 wird von einem Verfasser, der, wie mit Zuversicht vorausgesetzt werden darf, im Lande gelebt und mit dessen Oertlichkeiten gewiß auch vertraut gewesen war, berichtet, daß die Abholung der Bundeslade geschehen sei: Aus Baala bei Kirjath-Jearim (בעלתה אל קרית יערים). Was anders ist hier Baala, als das Gibea in dem älteren Bericht im Buche Samuel? Hieraus folgt nun, daß die beiden letzten Städte im Verzeichniß des Stammes Benjamin, Gibeath und Kirjath, zwei zusammenhängende Städte waren, wovon Kirjath nichts anderes ist, als Kirjath-Jearim, wie schon Rosenmüller annimmt, und daß diese Stadt dem Stamme Benjamin jedenfalls zugetheilt gewesen war, sie aber dem mächtigen Stamme Juda trotzdem belassen mußte. Auch scheint die sich Jos. 18, 14 vorfindende Notiz, daß Kirjath-Jearim, eine Stadt, dem Stamme Juda gehörig, (קרית יערים עיר בני יהודה), andeuten zu wollen, daß die „Söhne Juda's" diese Stadt nicht durch Erbregulirung, auch nicht durch Kampf des mächtigen Stammes gegen den geschwächten Stamm Benjamin, mit dem er im ganzen Geschichtsverlauf, abgesehen von der Affaire mit dem Kebsweib zu Gibea (Richt. 20, 18), in Frieden, Eintracht und Zusammengehörigkeit gelebt habe, sondern in Folge des Besatzungsrechts am Kampftage bei

Gibeon erworben habe. Zwei bedeutende Städte der Gibeoniten sind demnach durch zwei Stämme in Besitz genommen worden, oder richtiger von zwei Heeresführern, von dem Benjaminiten Jeiel und dem Judäer Schobel. Was ist aus der dritten, aus נאורת geworden? Wir haben auch dafür eine Andeutung, und sie wird den Beweis verstärken, daß אבי bedeutet der Occupator einer Stadt.

(Schluß folgt.)

Joseph ben Aquin

von

Ad. Neubauer.

Gegenüber Dr. Steinschneider [1]) und andern Gelehrten [2]) glaube ich an der Verschiedenheit der zwei Joseph ben Jehudah festhalten zu müssen; Munk's Beweis [3]), daß Joseph ben Jehudah seinen Commentar der hohen Lieder nach der Erscheinung des Moreh Nebhokhim angefertigt, wurde zurückgewiesen, indem die betreffende Stelle, auf welche ich zurückkommen

[1]) Ersch und Gruber's, II. sect., XXXI, pp. 45—58.

[2]) Jost, Gesch. des Judenthums und seiner Secten, II, zu Ende; Graetz, Gesch. der Juden VI, 355, 362, 384; Geiger, Jüd. Ztschr. 1863, S. 152, Note.

[3]) Archives israélites 1851, 327.

werde, als eingeschoben [1]) erklärt wurde. Ich werde aber beweisen, daß der genannte Commentar wirklich im marokanischen Lande [2]) geschrieben wurde zu einer Zeit, wo Joseph ben Jehudah (den wir mit Aqnin [3]) bezeichnen), vorgerückt an Jahren gewesen sein muß, da diesem Commentare viele größere Werke dieses Joseph vorangegangen sind.

Vor allem über die verschiedenen Namen. Sicher ist es, daß der Schüler Maimonides nach arabischen [4]) und jüdischen [5]) Quellen den Familiennamen ben Simon führte; ob dieser der dritte, wie in jüdischen Quellen, oder der neunte, oder gar der zehnte Ahne war, wie die arabischen Dokumente es wollen, ist hier sehr gleichgiltig. Alles, was uns interessirt, ist hauptsächlich, daß er von denen, die gleichzeitig lebten, und für dies sind die arabischen Quellen besonders zu berücksichtigen, nie Ibn Aqnin genant wird. Er heißt ferner el-Magrebi, während der Verfasser des Tab el-Nuphus und des Commentars zum hohen Liede ausdrücklich mit Joseph ben Jehudah ben Joseph ben Jaqob Sephardi el-Bargeli (aus Barcelona) bezeichnet

---

[1]) Steinschneider l. c. p. 58, Note 99, wo freilich nur von der Anführung des Moreh dies behauptet wird, aber wenn dieses eingeschoben ist, so muß die ganze Stelle eingeschoben sein, da dort von vier Werken die Rede ist und auf diese Zahl angespielt wird.

[2]) Dies giebt auch Steinschneider zu (ib. 51), aber ohne die chronologischen Widersprüche zu rechtfertigen.

[3]) So bezeichnen die jüdisch-arabischen wie auch die hebräischen Autoren den Commentator des hohen Liedes: Saadyah Ibn Danan (M'lekheth hash-shir, p. 7; jour. as. 1862, II, 259); Salamo Abi Sahulah in seinem Comm. zum hohen Liede (Bodlejana Mſ., Osch. 221, p. 37[2]) sagt: ומכללם החכם הידוע מר ר' יוסף אבן עקנין וצל אשר הבריח הססוקים לכונת בצע אמרתו באמריו כי כולם דמיונים ביציאת השכלים מן הכח אל הפועל ישובו לו על ודמיון הדוד הוא השכל הפועל בחכמה. . . . keine Erwähnung von ihm als Schüler des Maimonides. Ueberhaupt wird man sehen, daß alle Diejenigen, die Einsicht hatten in seine Bücher, ihn nie als Schüler M. angeben; die Verwechselung geschieht blos bei sehr späten Autoren.

[4]) Munk, notice sur Joseph ben Jehuda, Jour. as. 1842, II, 11.

[5]) Thahkemoni, Mak. 18 (Munk l. c. p. 49) und Mak. 50 יוסף איננו ושמעון איננו. Das בטרם זמן השמד (Mak. 18) muß durchaus nicht auf genannten Joseph bezogen werden.

wird[1]). Das Bibliographische der beiden genannten Handschriften ist von Dr. Steinschneider gegeben und verweise ich den Leser auf dessen treffliche Abhandlung[2]). Von den sieben Abtheilungen des Tab el-Nuphus werde ich zumeist nur die letzte benutzen, welche Schilderungen der verschiedenen Leidenszustände der Juden im Magreb enthält und woraus man ungefähr auf die Zeit der Abfassung der Bücher schließen kann. Sehr jung kann der Verfasser derselben zu dieser Zeit nicht mehr gewesen sein, denn er beruft sich darin auf seine Werke „über Halakoth, seinen Commentar zu Pirqé Aboth und endlich sein großes Werk, welches er mit dem Titel חקים ומשפטים bezeichnet".[3])

Ich lasse nun einige Texte aus dem Tab el-Nuphus (Hunt. 418) hier folgen. Joseph Ibn Aqnin will im folgenden Stücke beweisen, daß die Zeit der Ankunft des Messias nicht ferne ist, und sagt p. 155:

והדה אלחמשה אלמדכורה הנא צרה וצוחה וזכות אבות
ותשובה וקץ מענא מנהא ארבעה ולא יכצנא מנהא גיר אל תשובה
פאן עארצנא מתערץ פיקול ולעל מא מענא גיר תלאתה ויכצנא מנהא

---

[1]) Saadyah Al-Adni (Cat. lib. heb. Ox. Col. 1442) nennt den Autor dieses Werkes Ibn Aqnin; der Uebersetzer dieses Werkes in's Hebräische (Charisi?) Ibn Aqanja; im handsch. יאיר נתיב (Oxf. Bodl. 44) wird dieses Werk zum Studium empfohlen. ולא יעבור ללמוד תמיד ספרו המוסרים המקנים מדות מובות ומרחיקים מדות רעות וזה בנדר ובאסר על עצמו שלא לפרוץ גדר ומהספרים ההם ספר מבחר הפנינים גם ספר מרפא הנפשות חברו החכם רבינו יוסף ז״ל ברגלוני. Wieder ohne Erwähnung als Schüler M. Ich muß bemerken, daß im 27. Capitel des Buches טב אלנפוס, welches überschrieben ist פי אדאב אלמעלם ואלמתעלם „über die Pflichten des Lehrers und des Schülers" kein einziges Werk Maimonides empfohlen wird; hätte der Autor schon das Werk Mischneh Tora gekannt, so würde er es empfohlen haben. Er nennt wohl Maim. in dem טב אלנפוס, aber kein Werk von ihm, nennt ihn אלחכם אלאגל אלאפצל ר׳ משה בר מימון ז״ל. Das Wort ז״ל ist ein Zusatz des Copisten, wie dies häufig gefunden wird.

[2]) l. cit.; es versteht sich von selbst, daß ich Vieles aus diesem gelehrten Artikel wiederholen muß, um meine Beweise führen zu können, und ich hoffe, daß ich nicht des Plagirens angeklagt sein werde, wenn ich die Texte aus dem Originale gebe, während diese im angeführten Artikel nur angedeutet sind.

[3]) Steinschneider l. c. 49 pass.

אלקץ ואלתשוכה ולעל מא מנע ארפאע מא חאל בנא מן אל צרות
וביאת הגואל אלא אמר אל קץ ואנה לם יגיע פנתן נבין למן
ארעי הדה אלדעי אן סנה פאסד באדלה מן אקואל רבותנו ז"ל
קאטבה אן וקתנא הדא מעד לביאת הגואל באלעלאמאת אלתי אעטאנא
אויאהא פאנהא כלהא קד אנתמעת פי זמאננא הדא פמן דלך אמר ר'
יוחנן דור שכן דור בא ת"ח מתמעטין וגו' וקד קלוא
פי זמאננא הדא ת"ח חתי יכאד יעדמוא ותראדף אלצרות באחד אברי
וקד שאהדתמות וקד תבת ועידה פי קולה הוה על הוה תכא וגו'
וקאל איצא כאשר ינוס איש מפני הארי וגו' פכדלך נחן
ב"ע"ז מחבבטן פיהא ליס לנא מנגא מן בליהדא הנס מפני הפחד
יפול ונו' וקאלוא איצא . . . . . הוועד יהיה לזונות וגו'
והדא קד תבת פי זמאננא ב"ע"ז פאן ביה הכנסת הגדולה
אלתי כאן פיהא תעלים אל תורה ואנתמאע אל חכמים ויראי
חטא צאר סוק ללנסא אל פאנראת ולמתאלהן אלרנאל אלפנאר וקד
עדם אלעלם וזהד פי אהלה וכתרת אלקחה פי אהל אלגיל ועדם אלחק
ראסא וקאלוא . . . . . נערים ילבינו וגו' ופי הדא אלאמר
תואעדנא פקאל ירהבו הנער בזקן וקד תבת הדא איצא פאן קד
שאב אלאצאגר פי אלסן מן קבל תראדף אלאהואל עליהם ולא קימה
ללעלמא ואלאשיאך ענד אלאצאגר פאן אלצגיר לא יהאב אלכביר
ואלאבנה לא תראב אמהא ולא יבחזי אלולד מן אביה פי מא יפעל
והדא ענדנא אליום באלמשאהדה ואלמעאינה וקאלוא איצא . . . . .
העוות תרבה והיקר יעות וגו' והדא תבת פי גילנא פאן
כתרת בחאיר הדה אלמלבה ומא גרץ פיהא מן אעגאב פאן שארבהא
גאלי באלאצאפה אלי אלאנאב אלמגרומה ומינות המלכות פמעלום
וקאלוא איצא ת"ר . . . . ער שירבו המסורות וקד כתרוא ד"א
עד שיתמעטו התלמידים וקד נתמעטו ד"א עד שתכלה
פרוטה מן הכיס וקד קלת אלארזאק . . . . . ונחן
נקטע אן לם יוגד גיל פי אלמתקדם אכתר צרות מן גילנא הדא
פלדלך יגב תחסין אלטן בביאת גואל וקאלוא איצא . . . . . אלא
כדור שכולו זכאי וגו' והדא לא מחאלה דור שכולו חייב פלאגל
הדה אלדלאיל כלהא נקול אן אלאמתנאע ביאת הגואל אנמא הו
מן אגל עדמאן אל תשובה לא מן אגל אל קץ אנה לם יגיע:

„Vier genannte Dinge bewähren sich bei uns [1]), und nur

---

[1]) Ich habe keine wörtliche Ueberſetzung des arabiſchen Textes gegeben, da es ſich mehr um den Inhalt deſſelben handelt und ich glaubte dadurch den Unannehmlichkeiten der Wiederholungen auszuweichen; auch habe ich

die Reue und Buße haben sich noch nicht eingestellt; wenn Jemand behaupten wollte, daß nur drei bei uns eingetroffen in Ermangelung der Buße und des Zeitpunktes der Ankunft des Messias, so wollen wir ihm aus den Worten des Thalmuds beweisen, daß alle Zeichen für diesen Zeitpunkt in der jetzigen Epoche vorhanden sind. Die Anzahl der Gelehrten ist sehr geringe und fast fehlen sie gänzlich; die Leiden verdoppeln sich in anderem Maaße und dies Alles haben wir mit angesehen. Es haben sich an uns die Strafdrohungen der Propheten (Ezech. VII, 26; Amos V, 19) bewährt; wir sind in die Leiden gestoßen und wir finden keinen Zufluchtsort vor dem durch sie bewirkten Verderben. . . . Die große Synagoge, wo fromme Männer sich versammelt hatten, um das Gesetz zu studiren, ist jetzt ein Haus der Unzucht; die Wissenschaft und die Wahrheit sind verschwunden und die Schlechtigkeit hat zugenommen. . . . Die Jungen verachten die Alten, die Tochter ehrt die Mutter nicht und der Sohn schämt sich seiner Thaten nicht in Gegenwart seines Vaters. . . . Die Frechheit dieser Regierung ist bekannt . . . der Angeber sind viele, die Schüler werden weniger, und die Lebensmittel nehmen ab. . . . Es steht fest, daß kein Zeitalter solche Leiden ausgestanden, wie das gegenwärtige, so daß der Gedanke, es sei nun der Zeitpunkt des Messias, wohl paßt. . . . Dieses Zeitalter ist gewiß durch und durch verschuldet, und wir können die Verzögerung der Ankunft des Messias nur unserem gänzlichen Mangel an Buße und Reue zur Last legen, aber keinesfalls behaupten, daß der angemessene Zeitpunkt noch nicht gekommen sei" [1]).

Wenn diese Stelle nicht eingeschoben ist, so muß der Autor diese Zeilen im Magreb unter der Verfolgung der Almohaden geschrieben haben. Da diese aber schon 1146 begonnen haben, so bleibt nur noch zu beweisen übrig, daß das Ende dieses Werkes ungefähr 1190—1194 mindestens ebenfalls im Magreb

---

nur die ersten Worte der hebräischen Phrasen gegeben, da diese doch zu bekannt sind.

[1]) Vergleiche über die Messiashoffnungen jener Epoche Munk's notice p. 25.

abgefaßt wurde. Ich citire wieder eine Stelle aus dem letzten Capitel des Tab el-Ruphus[1]). Joseph Ibn Aqnin spricht von verschiedenen Leiden mit Beziehung auf prophetische Verse, unter andern erwähnt er auch des Edikts Almansors, wonach die Juden-Moslemen sich durch eine besondere Tracht auszeichnen sollen. ואמא תגייר אשכאלנא פי אלמלאבס פקד תואעדנא בה אללה תע׳ קאל פי כתאבה אלעזיז והיית לשמה למשל ולשנינה. „Was unsere Kleiderauszeichnung betrifft, so hat uns Gott schon damit bedroht, indem es in der heiligen Schrift heißt: Du wirst zum Erstaunen zum Beispiel und zum Spotte dienen".

Etwas weiter fährt unser Autor fort p. 145:

ואמא אלתפצ׳יל אלד׳י ד׳כרנא פהו קו׳ הסר המצנפת פאבר הנא בחאל אלעמאים . . . . . ואמא לבאים אלסואד פהי לבאס האבלים קאל התאבלי ולבשי וגו׳ וקאל אלביש שמים קדרות וקדרות הו אלסואד וקאל איצ׳א המלך יתאבל וגו׳ וירד אל עמים אלבטיח יחזן בלבאסה הד׳א אללון וכד׳לך אל נשיא ילבש שממה[2]) והד׳ה הי אלת׳יאב פוד׳ך אלסצ׳אף והוא מלבושי או בגדי ואקאם אלסצ׳אף אליה מקאמה. ואמא סעת׳ אלאכמאם פכאן אלמקצד בה לנחשבה באבם נעני אלתיואן אלנאטק אלאנת׳י אלתי לא מקדרת׳ להא פקצד בה אלתשוית׳ פי אלכמיית׳ והו סתהרוא ואלסמאנה פי אלכיפית׳ והו אללון . . . . . ואמא אלקלאנס אלתי נעלת׳ פי רוסנא פהי צ׳ר מן אמר בהעטימה בקו׳ ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת פוד׳ה לקלסה ולחרפה.

„Die genannte Auszeichnung besteht in Ablegung der Turbane; die schwarze Tracht ist die der Trauernden. Solche Kleidungsstücke legten Könige und Fürsten an, um zu trauern. Was die Breite der Aermel betrifft, so ist dies nur, um uns mit dem schwachen weiblichen Geschlechte gleichzustellen; die quantitative Entstellung geschieht durch die Breite und die qualitative durch die Farbe. . . . Die Mützen[3]), die wir tragen, sind das Gegen-

[1]) Dieses Capitel, sowie auch das über das Unterrichtswesen, verdienen vollständig veröffentlicht zu werden.

[2]) Das Adjectif שממה enthält in sich מלבושי oder בגדי.

[3]) El-Tamimi (Munk, notice p. 40) hat hier das Wort כלותאת, welches Munk mit de gros voiles wiedergiebt. Die Bedeutung dieses Wortes ist zweifelhaft; Freytag a. v. vid. Rica. Joseph als Augenzeuge muß die aufgezwungene Tracht besser gekannt haben, als el-Tamimi.

theil von denen in der heiligen Schrift bezeichneten; diese dienten zur ehrenvollen Auszeichnung, die unfrigen zur Schmach und Verachtung".

Wie uns die arabischen Geschichtsschreiber melden, hat Abu Jussuf Jaqûb Almansor dieses Edikt in den letzten Tagen [1]) seiner Regierung erlassen; dieser starb 1199, und unser Joseph Ibn Aqnin kann sein Buch kaum vor 1190 verfaßt haben, zur Zeit, wo Joseph Ibn Simon (Schüler Maimonides) schon in Syrien war. Unser Autor scheint übrigens in seinem Buche auf die Thronbesteigung Almansors anzuspielen. Er sagt (p. 154) וקד העמיד עלינו הקב"ה בזמן הזה בעונותינו שרבו מלך שחרש עלינו אלגוירות מתל מא אחדת עלינא המן. — Im obengenannten Capitel (p. 146b) spricht er sich dafür aus, daß man lieber den Märtyrtod hätte erdulden sollen, als nur im Geringsten sich unter das Joch des Islams zu beugen. Er fährt fort: פכנא מחללי את השם בפהרסיא באונם לא ברצון לכן הדא כלה אנמא כאן פי וקת רכול אלבלאד אלדי לם יכן לנא מכלצא ולא מנגא חית נפד מן דלך אל שמד אנמא מן תמהיד אלבלאד ותם מואצע עדה נבלג עליהא ונתכלק מן אל שמד כמא פעל גירנא ממן נגא בנפסה ונטר בעין אלבצירה ונאר עליה אלחק פקד תכלק מן אבחר אל שמד מבאר שאון מטיט היון וגור פנחן מחללי השם ברצון בלא ריב.

„(Wenn wir unser Leben nicht geopfert), so waren wir jedenfalls gezwungene, aber durchaus nicht gutwillige Verbrecher, aber nur so lange, als der Krieg gewüthet und wir keine andere Zufluchtsstätte hatten; in Betracht dessen, daß wir in weiten Ländern wohl einen Ort gefunden hätten, wo wir dem Religionszwang entgehen konnten, haben wir ohne Zweifel den Namen Gottes mit Absicht entweiht [2]), während Andere ihre Seelen

---

[1]) Wenn man auch das פי אכר איאם (Munk ibidem) nicht wörtlich nimmt, so kann es doch nicht früher als 5 Jahre vor seinem Tode bedeuten.

[2]) Aus Aqnin's Werke geht deutlich hervor, daß die Juden im Magreb nie aufgehört haben, ihre Studien zu treiben (Munk notice pag. 46); ja aus einer andern Stelle dieses Capitels geht hervor, daß Gemeinden zum Theile den Märtyrertod erlitten haben, und nicht den Islam annahmen. Unmittelbar vor der im Texte gegebenen Stelle heißt es:

ואמא ע"ז וג"ע ושד"ד פהדה אלג' פעלי אי וגה כאן בין להעבירו להנאת עצמו בין בפרהסיא בין בצנעה יהרג ואל יעבור ולמא כאן אלגרץ מנה פי הדה אלדול"ה אן נתכלי עז אל כלל פאן (mar. מן) אל ואגב עלינא אן

gerettet, mit den Augen der Einsicht geschaut, die Wahrheit sie bestrahlt und diesem Religionszwang entgangen sind".

Ich glaube, daß aus dieser Stelle deutlich hervorgeht, daß dieser Joseph durchaus das Almohadenreich nicht verlassen hat; würde nun selbst nicht erwiesen sein, daß der Commentar zum hohen Liede auch noch zu einer Zeit geschrieben wurde, wo Joseph dem Islam huldigen mußte, so könnte er schon aus obigen angeführten Stellen nicht mehr mit dem Schüler Maimonides identificirt werden.

(Fortsetzung folgt.)

Halachah-kritische Forschungen.

Beiträge zur Ermittelung der Entstehungsweise und Abfassungszeit der Tosephtha, des Siphra und Siphre.

Von

Dr. Dünner.

(Schluß.)

II.

Einen überzeugenderen Beweis für unsere Ansicht über das Verhältniß unserer Tosephthah zu der Mischnah und den beiden Talmuden dürften die Diskussionen in dem jerusalemischen und babylonischen Talmud liefern, die die zweite Mischnah im Traktat

---

נהרג ואל נעבור כמא פעל עשרה הרוגי מלכות ר׳ עקיבה וחביריו והרוגי מלכות בפאס וסלמאס״ה ודרע״ה ר׳א׳ע פלמא בקינא נתן וחעדינא ולם נהרג ושפקנא עלי אנפסנא ולם נמחלל קו׳ תע׳ ואהבת את ה׳ א׳ וגו׳ וקאלוא ובכל נפשך אפי׳ נוטל את נפשך פכנא . . .

Kidduschin Kap. 4 theils zum Gegenstand und theils zum Ausgangspunkte haben. Eine eingehende Vergleichung derselben mit den betreffenden Stellen in der Tosephthah ergiebt ein in mehrfacher Beziehung merkwürdiges Resultat. Erstens bietet es die gewöhnlich am wenigsten vorausgesetzte Erscheinung, daß auch den palästinensischen Amoraim eine in der ursprünglichen Form auf uns gekommene Halachah-Gruppe unzugänglich war. Und dieser Umstand ist um so bezeichnender, als er der Redaktion des jerusalemischen Talmud Anlaß zu einer verkehrten Auffassung der betreffenden Mischnah gab. Dann hat dieselbe Ursache in den babylonischen Amora-Schulen der Interpretation der Mischnah ungemeine Schwierigkeiten bereitet und eine noch ziemliche Anzahl Lösungsversuche hervorgerufen. Endlich enthält einer dieser Versuche, der, ohne die für die richtige Auffassung unentbehrliche Quelle zu kennen, mit merkwürdigem Takte das Richtige herausgefühlt hat, einen warnenden Wink, in unserm Urtheile über die Interpretationsweise des babylonischen Talmud vorsichtiger zu sein. Wie wir bereits im Eingange bemerkt haben, spricht die Mischnah eine Sprache, deren Verständniß die Bekanntschaft mit einer Welt bedingt, die für uns großentheils verloren gegangen, mit der aber die Gedankenwelt der Amoraim viele Verwandtschaft hatte. Und so geschieht es öfter, daß mancher Amora, ohne gerade Rechenschaft davon geben zu können, die verborgene Absicht herausfühlt.

Zur Basis der Halachoth-Reihe im Kap. 4 des eben erwähnten Traktats nimmt die Mischnah-Redaktion die von Hillel wahrscheinlich aus Babel mitgebrachte Mischnah. Dieselbe besteht aus zwei Bestandtheilen, nämlich einer historischen Notiz und einer an diese angeknüpfte Halachah-Gruppe. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß die erste Mischnah in dem gedachten Kapitel einen babylonischen Ursprung hat und von Hillel nach Palästina mitgebracht worden ist. Sowohl die Zehnzahl als die theilweise aramäischen Ausdrücke und ganz aramäischen Endungen, wie auch der öfter im Talmud (vgl. ibid. 75a und Parall.) vorkommende Bericht: הלל שונה עשרה יוחסין עלו מבבל וכלם מוחזרים לבא זה בזה bezeugen dies zur Genüge. Die Zehnzahl; denn hätte die historische Grundlage עלו מבבל einen palästinensischen Ursprung, so würde der Tradent, der ohnehin einen halachischen Zweck verfolgt, es nicht unterlassen haben, gleichzeitig die Bestandtheile der pa-

läſtinenſiſchen Bevölkerung zu berückſichtigen. Er hätte dann die Zahl bedeutend vermehren können, indem er die Rubrik גירי in Unterabtheilungen zerlegen konnte, nämlich in a. Proſelyten aus andern Nationen und b. ſolche, die von Ammon und Moab einerſeits und von Egypten und Edom andererſeits abſtammten.

Und, wenn dieſer Unterſchied ſchon damals, wie ſpäter, in Folge der bekannten Staatsumwälzungen durch die aſſyriſchen und babyloniſchen Eroberer als aufgehoben betrachtet wurde, ſo konnte jedenfalls die Rubrik der Zweifelhaften (שתוקי ואסופי) um eine Klaſſe, die der Samaritaner nämlich, bereichert werden. Was den Bericht שונה הלל u. ſ. w. betrifft, ſo entdeckt man in demſelben leicht die Anfangs- und Schlußworte unſerer Miſchnah. In der Hillel'ſchen Halachah-Gruppe alſo wird bekanntlich das gegenſeitige ehegeſetzliche Verhältniß der, nach Geburt oder religiös-ſittlichem Charakter, unterſchiedenen zehn Beſtandtheile der jüdiſchen Gemeinde in Babel mitgetheilt. Nachdem die Redaktion eine, einen Punkt derſelben betreffende Schlußbemerkung hinzugefügt hat, geht ſie in der zweiten Miſchnah ſcheinbar zur Mittheilung der verſchiedenen Anſichten über, die hinſichtlich des gegenſeitigen ehegeſetzlichen Verhältniſſes derjenigen Beſtandtheile herrſchen, zwiſchen denen und den ſchlechterdings untadeligen Iſraeliten die Verſchwägerung unerlaubt iſt. Der jeruſalemiſche Talmud (vgl. die Parallelſtelle und Jebamoth 8, 2 Talmuddiskuſſ.) faßt dieſe Miſchnah, beziehungsweiſe deren erſten Theil, der alſo lautet: כל האסורים לבא בקהל מותרים לבא זה בזה ר׳ יהודה אוסר ohne weiteres in dem eben erwähnten Sinne auf. Wir müſſen uns mit der Erörterung und Auseinanderſetzung dieſer jeruſalemiſchen Stelle einige Augenblicke beſchäftigen, und zwar aus doppeltem Grunde. Erſtens iſt wohl keine Stelle in dieſem meiſtentheils noch unbebauten Talmud ſo mißverſtanden, ja verunſtaltet worden, wie dieſe; vgl. den Commentar פני משה. Zweitens hat eine kindiſch-ritterliche Kritik, indem ſie die Unwiſſenheit der babyloniſchen Amoraim ſo recht heldenmüthig geißeln wollte, ſich unter Anderem auch auf dieſe Stelle berufen, um die Richtigkeit ihrer Behauptung an einem Beiſpiele mehr nachzuweiſen. Sich an den Wortlaut des eben citirten Miſchnahſatzes haltend, ſieht der jeruſalemiſche Talmud in der gedachten Auffaſſung ſo wenig Anſtößiges, daß er in כל auch und vorzüglich die in der erſten Miſchnah nicht

genannten אסורים angedeutet findet. Und dies ist es auch wohl, womit er sich das sonst Auffällige zurechtlegt, das der besprochene Satz wegen seiner in's Auge fallenden, beinahe wörtlichen Wiederholung der letzten Hillel'schen Halachah (גירי וחרורי וכו' כלם מותרים לבא זה בזה) bietet. Ganz consequent sieht er auch in ר' יהודה אוסר das Verbot der gegenseitigen Verschwägerung der verschiedenen makelhaften Bestandtheile. Das Einzige, worüber er sich im Unsichern befindet, ist, ob R. Juda das Verbot auf die Vermischung dieser Bestandtheile beschränkt, oder ob er dasselbe auch auf die Individuen ein und desselben Bestandtheiles ausgedehnt wissen wolle. Die Erörterung dieser Frage bildet den Gegenstand der so dunkeln Discussion. Zu dieser Dunkelheit trägt nicht wenig der Umstand bei, daß auch hier die Frage nicht in einen Begriff zusammengefaßt, sondern in dessen concreter Erscheinung zur Entscheidung vorgelegt wird.

Zuerst wird die Frage gestellt, ist nach R. Juda auch zwischen ממזר und ממזרת eine Eheverbindung unerlaubt? Die Bejahung derselben, wie sie eine andere Halachah von demselben Tanaïten ausdrücklich giebt, entscheidet zwar die gestellte concrete, aber durchaus nicht die hinter dieser speciellen Frage liegende prinzipielle. Denn als Grund des Verbotes in dem speciellen Falle giebt die Halachah selbst: „damit die Bastarde von dem Erdboden hinweg verschwinden." Wie ist es nun mit den andern Bestandtheilen, bei denen doch ein Ausrottungsmotiv, wie R. Juda es bei Produkten der Blutschande begreiflich findet, undenkbar ist? Wiederum findet dieser Gedanke in einer concreten Frage seinen Ausdruck. „Wie verhält es sich mit der Ehe zwischen einem Ammoniten und einer Ammonitin" (ודכוותה עמוני לא ישא עמונית)? Die Wahl dieses concreten Falles entspricht aber noch weniger, als der erste, dem beabsichtigten Zwecke. Denn eine Ammonitin steht nach R. Juda in ehegesetzlicher Hinsicht bis auf einen einzigen Punkt einer Jüdin völlig gleich; ein ammonitischer Profelyte hingegen ist in derselben Hinsicht ganz von der Gemeinde ausgeschlossen: die Frage beruht demnach auf einem zweifachen Irrthum. Die Ungesetzlichkeit einer solchen Ehe kann keinen Augenblick einem Zweifel unterliegen; und gesetzt, dies wäre wohl der Fall, so würde dann eine solche Frage, in Rücksicht auf ihre augenblickliche Absicht, hier nicht am Platze sein. Mit deren Entscheidung soll ja eigentlich die Frage

über das ehegesetzliche Verhältniß zwischen Individuen ein und desselben, außerhalb der Gemeinde stehenden Bestandtheiles gelöst werden. Auf diesen Mißgriff scheint auch R. José, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht, in den dunklen Worten על דרבנן נצרכה (דרבנן?) aufmerksam zu machen. In Verband mit diesem drängt sich einer ruhigen Betrachtung eine andere treffende Bemerkung auf. R. Juda betrachtet den Proselyten als Mitglied der Gemeinde, natürlich mit Ausnahme der Priesterklasse, deren männlichen Mitgliedern die Verschwägerung mit Proselyten verboten ist. Als Mitglied der Gemeinde aber darf der Proselyte keine, den Israeliten verbotene Ehe eingehen. Nun ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß R. Juda dem ammonitischen Proselyten einen anderen Charakter beimißt. Es ergeben sich also für diesen die traurigsten Consequenzen. Dasselbe Loos, das nach R. Juda den Bastarden zugedacht ist, trifft auch nothwendig den Ammoniten. Vermöge seines zweifachen Charakters, da er als Ammonite außerhalb der Gemeinde steht, indem er anderseits als Proselyte doch ein Mitglied derselben ist, ist ihm das Eingehen einer Ehe überhaupt unmöglich. Denn in ersterer Eigenschaft darf keine Jüdin oder Proselytin mit ihm, in letzterer Eigenschaft darf er wieder mit keiner außerhalb der Gemeinde stehenden ein Ehebündniß eingehen. Dieses Bedenken wird im Talmud geäußert, in der festen Ueberzeugung, daß ein solches Loos unmöglich irgend einem Proselyten zugedacht sein könne. Es ist deutlich, daß dieses Dilemma, das der Talmud ausschließlich in Rücksicht auf den Ammoniten stellt, ohne die mindeste Veränderung auch unsere Prinzipienfrage trifft. Wenn R. Juda das Eheverbot auf Individuen ein und desselben Bestandtheiles ausdehnen wollte, so wäre Ausrottung das Loos all der betreffenden Bestandtheile. Und wenn dies mit Recht nicht vorausgesetzt werden kann, so kann R. Juda nur die Vermischung der verschiedenen Bestandtheile verboten haben. Die Frage würde schon jetzt ihre Lösung gefunden haben. Allein ein Amora weist auf einen Umstand, der die Kraft des Dilemma's illusorisch macht. Der zweifache Charakter des Ammoniten, meint R. Methanjah, involvirt noch keineswegs die Ausrottung desselben, indem er eine Sklavin heirathen könne, deren Herr dann veranlaßt werden könne, dieselbe frei zu lassen. In diesem Falle nun haben die Kinder, nach Kidduschin 3, 13,

den Charakter von Freigelassenen (משוחרין לו שפחה). Durch diese Wendung ist die Prinzipienfrage auf ihren früheren Standpunkt zurückgebracht. Um diese zum Abschluß zu bringen, sieht sich der Talmud, da der letzte concrete Fall als nicht entsprechend befunden wurde, nach einem andern um. Ist auch, so lautet nun die Frage, nach R. Juda ein Eheverbindniß zwischen ägyptischen Proselyten unerlaubt (והכתיב מצרי לא ישא מצריה)? In der Hinweisung auf eine, von R. Juda selbst mitgetheilte Nachricht, in der eine solche Ehe ausdrücklich als erlaubt erklärt wird, findet endlich die eigentliche Frage ihre Erledigung dahin, daß in ר׳ יהודה אוסר nur das Verbot der Vermischung der verschiedenen Bestandtheile und nicht der Individuen ein und desselben Bestandtheiles liege.

Aus dieser Auseinandersetzung geht unwiderlegbar hervor, daß der jerusalemische Talmud in dem ersten Theile unserer Mischnah die Feststellung des ehegesetzlichen Verhältnisses zwischen den außerhalb der Gemeinde stehenden Bestandtheilen sieht. So sehr aber auch eine unbefangene Betrachtung des Wortlautes für diese Auffassung spricht, so liegt doch dem babylonischen Talmud nichts ferner als diese. Die Gründe hierfür finden sich indirekt in den Fragen, die daselbst (a. a. O. 74a. und b.) beim vergleichenden Ueberblick der ersten zwei Mischnajoth gestellt werden. Vor Allem ist es der mit dem letzten Satztheile der Hillel'schen Mischnah gleichlautende Anfang unserer Mischnah, an dem Anstoß genommen wird. Wozu die Wiederholung? Die Zurechtlegung desselben, wie sie im jerusalemischen Talmud statt gefunden zu haben scheint, reicht in der That nicht aus. Denn selbst das כל unserer Mischnah enthält, genau genommen, kein neues Moment. Auch in dem כולם des Schlußsatzes der ersten Mischnah, das die Reihe der namentlich aufgezählten zehn Bestandtheile schließt, ließen sich, wie in unserem כל, die übrigen in der Mischnah nicht genannten אסורים finden. Die mit dem Schlußsatze differirenden Ansichten R. Juda's und R. Elasar's könnten füglich unmittelbar auf diesen folgen. Wozu also die unnöthige Wiederholung? Die Mischnah muß daher, so wird gefolgert, etwas Neues, Specielles im Auge haben. Aber Was? Wie bereits bemerkt, werden mehrere Lösungen versucht, von denen aber uns nur eine hier interessiren kann. Dieselbe ist darum so merkwürdig, weil man sie, indem sie in Wirklichkeit der Wahr-

heit am nächsten kommt, ohne Kenntniß der Quellen, die auf die Mischnah-Redaktion einen überwiegenden Einfluß hatten, für „rabbinische Sophistik" halten müßte. Nach einem Amora soll unsere Mischnah hauptsächlich die uns aus einer Boraitha (a. a. O. 72b. und 73a.) bekannte Differenz zwischen R. Juda und R. José hinsichtlich des ehegesetzlichen Charakters eines Proselyten zum Objekte haben, und zwar in dem Verstande, daß ein specieller Punkt der Differenz in erster Reihe, während diese im weiteren Sinne erst in zweiter Reihe stehe. Denn der Schwerpunkt wird auch im babylonischen Talmud in כל gesucht, das auf גזירת פחזותה מכת ג שנים hindeuten soll. Natürlich muß der Wortlaut der Mischnah sich dann vielfache Gewalt gefallen lassen. בקהל bedeute nun nicht mehr: Gemeinde überhaupt, sondern: Priesterklasse; unter אסורים habe man vorzüglich eine einzige Klasse, die der Proselyten nämlich zu verstehen, und demzufolge unter זה כזה nur גר בממזרת. Mit einem Worte beinahe jeder Ausdruck im Einzelnen und die ganze Haltung der Mischnah im Allgemeinen scheinen gegen diese Auffassung zu protestiren. Nur tendenziöse Tadelsucht kann diese oder eine dieser ähnliche Auffassung so einfach und natürlich finden, daß sie sich die Geburtswehen dieser Auffassung nur mit der Kurzsichtigkeit des babylonischen Talmud erklären kann, die die auf der Hand liegende innige Einheit unserer mit der Hillel'schen Mischnah übersehen hätte. Selbstverständlich würde man, wenn das Gegentheil hier in den Kram gepaßt hätte, nicht versäumt haben, über Willkür und Verdrehung zu klagen. Und doch hätte man dann wenigstens einen bedeutenden Schein von Recht für sich. Indessen ist es in der That nur Schein, daß Haltung und Ausdruck gegen die besprochene Auffassung seien.

Um die Genesis unserer Mischnah zu verstehen, müssen wir zu den Quellen in der Tosephthah zurückkehren. Einer genauen Betrachtung bieten sich daselbst einige wichtige Erscheinungen dar. Erstens trifft man daselbst von der ersten Hillel'schen Mischnah nur ein Bruchstück in einer von der ursprünglichen abweichenden Fassung und überdies mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß die betreffende Halachah ein Lehrsatz des R. Meïr sei. Der in der Mischnah lautende Schlußsatz גרי וחרורי ממזרי ונתיני שחוקי ואפופי כלם מותרים לבא זה בזה tritt uns in der Tosephthah in folgender Fassung entgegen: גרי וחרורי ואפופי וכל האסורים לבא בקהל

מוהרים זה בזה דברי ר' מאיר Dann finden sich zwei Versionen von der oben mehrmals besprochenen Differenz zwischen R. Juda und R. José. Die eine Version entspricht in jeder Beziehung der im babylonischen Talmud vorkommenden Boraitha (vgl. oben). Die andere scheint diesem Talmud nur dem Inhalte nach und im Allgemeinen bekannt gewesen zu sein. Wir schließen dies aus der Vergleichung der Tosephthah mit dem Gedankengang in den Diskussionen, die sich im Talmud an diese Boraitha anknüpfen. Die subtile Begründung der betreffenden differirenden Ansichten (חמשה קהלי כחיבי u. s. w.) würde, wenn diese Version, wie sie Tosephthah und Siphre (zu Deutoron. 23, 2) haben, den betreffenden Amoraim gegenwärtig gewesen wären, um nicht zu sagen: eine Unmöglichkeit, jedenfalls als unnöthig und überflüssig erachtet worden sein. Endlich verdient hervorgehoben zu werden, daß, während die erste, auch dem babylonischen Talmud bekannte Version in der Tosephthah erst am Ende der ersten Halachah-Gruppe, also im gewissen Sinne außerhalb der geschlossenen Reihe, vorkommt, jene Version zwischen die oben citirten Worte und folgenden Lehrsatz ר' אלעזר אומר כל האסורים לבא בקהל ודאין בוודאין u. s. w. eingefügt ist. Beiläufig wollen wir auf den Redaktionsunterschied zwischen dem letzen Citat und dessen Parallele in unserer Mischnah aufmerksam machen. Die ersten vier Worte des Citats vermißt man in der Mischnah. Welche Bedeutung dürfte nun die Einfügung des Differenzpunktes R. Juda's an dieser Stelle in der Tosephthah haben? Doch wohl, daß die Halachah R. Meïr's nicht allein in einem Punkte bestritten wird, nämlich von R. Eleasar, der die Vermischung der ודאין בספיקן וספיקן בספיקן für ungesetzlich hält, sondern auch darin, daß sie den Proselyten mit den אסורין auf gleiche Linie stellt. Wir haben es also mit einer Halachah zu thun, in der eine zweifache Differenz zusammen gezogen ist, deren eine, die letztere nämlich, nur einen einzelnen Punkt in der Halachah R. Meïr's betrifft und überdies ursprünglich in ganz anderem Anlaß und Verband vorkam.

Vergleicht man nun diese mit dem Schlußsatze der Hillel'schen Mischnah, so bemerkt man bald, daß R. Meïr sich vollkommen an die ältere hillel'sche Halachah anschließt, während R. Juda in einem Punkte und R. Eleasar in einem Anderen von derselben abweichen. Was folgt hieraus? Nun, daß die Hillel'sche Halachah

später einen Differenzpunkt unter den Tanaïten bildete, und zwar in dem Grade, daß ihr Ursprung nach und nach in den Hintergrund trat. Daher kommt es auch, daß die Tosephthah, die nur den Differenzpunkt mittheilen will, allein den einen Passus und in der Fassung hat, die man dem betreffenden Lehrsatz später, als er verjüngt auf die Tagesordnung gekommen, gab. R. Meïr und R. Eleasar, die nicht allein die in der Hillel'schen Mischnah genannten אסורין im Auge haben, deren Differenz einen größeren Umfang hat, wie die Hinzufügung des כותי zu den ספיקות zeigt, sahen sich genöthigt, ihrem Gegenstande eine entsprechende allgemeine Fassung (כל האסורים) zu geben. Doch da R. Meïr Hillel's Standpunkt einnimmt, so knüpft er seinen Lehrsatz an die Anfangsworte des Hillel'schen Schlußsatzes an, in dem dieser Standpunkt ausgesprochen ist. Ganz anders verfährt der Mischnah-Redakteur. Er, der sich nicht auf die Mittheilung des einzigen Punktes beschränken will, nimmt die ganze Hillel'sche Halachah-Gruppe, die bis auf den bewußten einzigen Punkt allgemeine Gültigkeit hat, gleichsam zum Grundstock unseres Kapitels, und knüpft unmittelbar an dieselbe eine kurze Erörterung eines früheren Tanaïten hinsichtlich des שתוקי ואסופי an. Von selbst kommt er also zur Mittheilung der neuen Phase, in die die im Schlußsatze enthaltene Halachah eingetreten ist. Und hier, in der zweiten Mischnah, geschieht es auch, daß er die Halachah in veränderter Fassung giebt, derjenigen nämlich, in der sie in der Tosephthah vorkommt und ihm in den Quellen vorlag. Nun versteht es sich, daß er sich, seiner Aufgabe gemäß, die räthlichen und zulässigen Abkürzungen erlaubt. Er läßt daher die Anfangsworte, die der Lehrsatz des R. Meïr in der Tosephthah hat, weil erst kurz zuvor angeführt, weg; der Lehrsatz erscheint in der Mischnah, was kaum hervorgehoben zu werden braucht, gemäß der bekannten Regel סתם מתניתין ר' מאיר, in der allgemein gültigen Form (סתם). Ferner conzentrirt er die in der Quelle mit aller Weitläufigkeit eingefügte Ansicht R. Juda's in das einzige Wort איסר. In Rücksicht auf solche Leser, die mit den Quellen weniger vertraut sind, kann diese Veränderung allerdings nicht glücklich genannt werden. Auf der Höhe seines Standpunktes aber ist ein solches Versehen leicht begreiflich. Die kurze Fassung setzt ihn gleichzeitig in den Stand, auch die ersten vier Worte R. Eleasar's (כל

והאמורים לבא בקהל) weg zu lassen. Denn ihre Erwähnung wäre nun, wo der ganze Satz in unmittelbarer Nähe der ממזר, die dieselben Worte hat, steht, eine unschickliche Wiederholung.

Wenn nun auch nicht zugegeben werden kann, wie dies bereits im babylonischen Talmud aus anderen Gründen nachgewiesen wird, daß der oben besprochene Lösungsversuch des Amora R. Juda in jeder Beziehung der Wirklichkeit entspricht, so muß man doch anderseits eingestehen, daß derselbe im Allgemeinen den richtigen Sinn herausgefühlt hat. Denn unstreitig bildet die Differenz über das ehegesetzliche Verhältniß des Proselyten den Schwerpunkt des ersten Theiles unserer Mischnah. Bedarf es nun noch eines näheren Beweises, daß die erste Halachah-Gruppe in der Tosephthah, die, wie es sich herausgestellt hat, der Mischnah-Redaktion vorlag, den babylonischen Amoraim unbekannt war? Wie wollte man sich sonst die Erscheinung zurecht legen, um von den unbegreiflichen, zum Behufe der Lösung gemachten Anstrengungen anderer Amoraim zu schweigen, daß der erst eben erwähnte Amora von den Quellen zur Berichtigung und Bestätigung seiner Erklärung keinen Gebrauch gemacht?

Die moderne Cultur und das Judenthum.[1])

Eine Zeit wie die unsrige, in welcher das Selbstbewußtsein der sogenannten modernen Anschauungsweise sich bis auf den höchsten Grad gesteigert hat, gestattet es Niemandem, auch nicht den ehrwürdigsten und

[1]) Obwohl das Buch: „jüdische Familienpapiere, Briefe eines Missionairs", bereits 1868 (Hamburg) erschien und in der Form eines Romans gehalten ist, so verdient es doch wegen des darin waltenden originellen Geistes eine Besprechung in dieser Monatsschrift. Anmerk. d. R.

durch die Weihe von Jahrtausenden geheiligten Erscheinungen und Institutionen sich vornehm auf sich selbst zurückzuziehen und dem kritischen Forscherauge des in jugendlichem Uebermuthe einherschreitenden Zeitgeistes mit Gleichgültigkeit zu begegnen. Unsere moderne Cultur hat durch die gewaltigen Errungenschaften, welche sie auf allen Gebieten geistiger Arbeit aufzuweisen vermag, so sehr an Muth und Zuversicht gewonnen, daß sie die Anerkennung des in ihr waltenden Geistes mit unerbittlicher Strenge fordert und dessen Abweisung mit ihrem vernichtenden Spotte vergilt. Sie wacht mit solcher Eifersucht über ihren Einfluß und über die auf ihrem Siegeszuge so rasch erlangte Geistesherrschaft, daß sie die Möglichkeit einer außerhalb ihres Bereiches liegenden Geistesrichtung rundweg in Abrede stellt und jeden Versuch ihrer Gewalt zu trotzen in empfindlichster Weise zu rächen bemüht ist. Will man vor dem Richterstuhle dieser unduldsamen Tyrannin Gnade finden, so muß man vorher die Berechtigung seiner Existenz und die Verträglichkeit seiner Bestrebungen mit *ihren* Anforderungen nachzuweisen verstehen, muß sich mit ihr erst auseinandersetzen und mit ihrem Geiste zu versöhnen suchen, um dann seinerseits vielleicht auch auf sie zurückwirken zu können. Was nützt es den modernen Bestrebungen auf der einen Seite schroff gegenüberzutreten, wenn wir auf der anderen nicht umhin können, ihnen unsere uneingeschränkte Zustimmung zu geben und die Gerechtigkeit ihrer Ansprüche anzuerkennen? Nur derjenige, welcher vor der Donquixotrie nicht zurückschreckt, sich mit unserer *ganzen* Cultur in Widerspruch zu setzen, kann es wagen seinen eigenen Gang zu gehen, unbekümmert um das Urtheil des modernen Geistes und seiner competenten Zeitgenossen.

Wir sehen daher auf allen Gebieten menschlicher Thätigkeit die besten Kräfte sich bemühen, ihre Bestrebungen vor dem Zeitbewußtsein zu rechtfertigen und den Nachweis zu führen, daß die von ihnen vertretenen Anschauungen auf der Höhe unserer Culturbewegung stehen. Natürlich erfordert ein solches Unternehmen keineswegs die unbedingte Anerkennung dessen, was einzelne einflußreiche Wortführer als die nothwendigen Anforderungen unseres Zeitgeistes aufstellen. Denn in vielen Fällen ist's nur der Herren *eigener* Geist, den sie als *Zeitgeist* proclamiren, und wer den aus den verschiedenen Lagern herübertönenden Stimmen Gehör schenken wollte, würde oft die entgegengesetztesten Ansichten über denselben vernehmen. Allein wer auf die Richtung unserer Zeitbewegung Einfluß gewinnen will, muß jedenfalls von dem Bestreben ausgehen, seinen Standpunkt den modernen Anschauungeu anzupassen und ihn als berechtigten

Factor unserer Culturentwicklung darzustellen; nur dann kann es ihm gelingen, die Ansichten des urtheilsfähigen Publikums in wesentlichen Punkten zu berichtigten und umzugestalten.

Daß eine Darstellung des Judenthums nun von solchen Gesichtspunkten aus mit ganz besonderen Schwierigkeiten zu kämpfen hat, muß Jedem einleuchten, der die geringschätzigen Urtheile kennt, welche in sonst beachtenswerthen Kreisen über dasselbe gefällt zu werden pflegen. Eine Berichtigung derselben findet bei dem gebildeten nichtjüdischen Publikum um so schwerer Eingang, als der allgemein verbreitete Irrthum in gewissem Sinne mehr in einem Herzensbedürfnisse als in falscher Erkenntniß seinen Ursprung hat. Wer sich von den Bewegungen innerhalb des Christenthums Rechenschaft zu geben versucht, dem kann es nicht entgehen, daß es gerade die aufgeklärtesten und an Bildung hervorragendsten Männer sind, welche, nachdem sie mit der dogmatischen Seite ihres Glaubens so gut wie gebrochen haben, sich an der Moral und dem vorgeblichen Cultureinflusse des Christenthums mit einer Hartnäckigkeit anklammern, wie sie nur das Bedürfniß, ihr durch die Geschichte überkommenes und durch Erziehung angeeignetes Bekenntniß zu retten, erklärlich macht. Selbstverständlich muß dann das Judenthum ebensosehr herabgesetzt werden, als man das Christenthum zu heben beabsichtigt, um so das neue von dem Christenthum erzeugte Culturelement desto deutlicher hervortreten zu lassen. Daher kommt es, daß die den liberaleren Anschauungen huldigende Partei innerhalb des Christenthums bei aller Gerechtigkeit gegen die Rechtsansprüche der Juden dem alten Testamente und dem Geiste des Judenthums oft die herbsten und ob ihrer Unwahrheit erstaunlichsten Vorwürfe macht, während die sogenannte rechtgläubige Partei, welche in ihrem Christenthume noch etwas Anderes als einen Culturfortschritt erblickt, dem alten Judenthume und seiner Litteratur mit größerer Liebe zugethan ist. Diejenigen christlichen Exegeten z. B., welche sich um die Erforschung des alten Testaments wahrhafte Verdienste erworben haben, die Ewald, Delitzsch u. A. gehören fast ausschließlich der strenggläubigen Richtung an.

Nicht minder jedoch stand einer gerechten Würdigung des Judenthums bisher die seltsame Ansicht entgegen, welche über das jüdische Ceremonialgesetz verbreitet ist. Daß christliche Kreise für diese Seite des Judenthums kein Verständniß zeigen, mag in dem hergebrachten Urtheile, das sie aus ihren Religionsquellen über das Ceremonialgesetz schöpfen, und zum Theile auch in dem spiritualistischen Charakter des Christenthums seinen Grund haben. Bedauerlicher ist es, wenn auch jüdischerseits derartige Vorurtheile

durch Verkennung und Herabsetzung dieser allerdings eigenthümlichen Religionsanschauung genährt werden. Wir müssen es daher als ein freudiges Ereigniß begrüßen, daß das postume (?) Werk eines anonymen Verfassers, welches Gustav Meinhardt unter dem Titel „Jüdische Familienpapiere, Briefe eines Missionairs" vor einiger Zeit veröffentlicht hat, das Verhältniß des Judenthums zur modernen Civilisation zum Gegenstande einer eingehenden Besprechung macht, welche mit einer glühenden Liebe zum Judenthume das tiefste Verständniß des jüdischen Geistes verbindet und eine Erkenntniß der modernen Culturbestrebungen zeigt, wie sie nur „dem mit der ganzen Bildung seines Jahrhunderts ausgerüsteten" Manne zu eigen ist. Die tiefste und allseitigste Welterfahrung paart sich bei dem Verfasser mit einer gründlichen historischen und philosophischen Bildung und einer Begeisterung für das Judenthum, die oft in dithyrambischer, fast prophetischer Redeweise zum Ausdruck kommt. Wir wollen freilich nicht leugnen, daß der Verfasser dieser Briefe zuweilen in Gefahr ist, den entgegengesetzten Fehler zu begehen und dem Judenthume zu Liebe die Schattenseiten des Christenthums noch dunkler zu zeichnen, als sie in Wahrheit sein mögen. Der Verfasser bedient sich dem christlichen Humanismus gegenüber, dessen geringschätzige Beurtheilung des Judenthums in der inneren Haltlosigkeit seiner eigenen dogmatischen Ueberzeugungen ihren wahren Grund hat, einer Etwas grausamen Kur, indem er durch eine Steigerung des im Christenthume liegenden Princips seine Schwäche und Unnatur darzuthun sich bemüht. Kann man ihm eine derartige Uebertreibung jedoch gar zu sehr verargen, wenn man bedenkt, mit welchem Unmuthe den unbefangenen Beobachter das Verfahren jener Leute erfüllen muß, die für die Aufrechterhaltung ihrer religiösen Gesinnungen nirgendswo eine Stütze zu finden wissen, als in der Verunglimpfung eines anderen religiösen Standpunkts? Der Verfasser ist weit davon entfernt, irgendwelchen Glaubenshaß oder Fanatismus zu predigen, er ist vielmehr erfüllt von echter Humanität und Menschenliebe, wenn er auch zuweilen seinen beißenden Sarkasmus gegen die Hohlheit und Unwahrheit des gegnerischen Standpunkts richtet. Die scharfgespitzten Pfeile seiner Rede sollen nur die Anmaßung jener Sophistik vernichten, welche ihre schwankende Stellung dadurch verbergen möchte, daß sie das Judenthum darzustellen versucht als eine von der modernen Cultur, welche angeblich durch das Christenthum eingeleitet wird, längst überwundene Religionsanschauung.

Die Einkleidung, welche der Verfasser für seine Darstellung gewählt hat, ist in Kurzem folgende. Ein deutscher Jude, der in zerrütteten Ver-

hältniſſen ſeine Zuflucht nach England genommen hat, geht dort in Noth und Elend unter und hinterläßt einen jungen, hilfloſen Knaben, welcher von einem edlen, chriſtlichen Geiſtlichen menſchenfreundlich aufgenommen und mit aller Sorgfalt in dem neuen Glauben erzogen wird. Der Pflegevater glaubt in ſeinem ihm auf ſo ſeltſamen Wege zugeführten Zöglinge einen von der Vorſehung ſelbſt beſtimmten Sendboten zur Bekehrung ſeines Stammes zu erblicken und ſucht demgemäß den Knaben für die Lehren des Chriſtenthums zu begeiſtern. Aus Rückſicht gegen ſeinen Pflegevater bemüht ſich dieſer, den Widerwillen zu überwinden, welche ſo manche Lehren des Evangeliums ihm einflößen. Nach einem längeren Aufenthalte in Paris, wo der Jüngling unbefriedigt von den ihm eingeprägten Glaubensſätzen ſich einem wüſten Lebenswandel in die Arme wirft, kehrt derſelbe ſiech und zerrüttet in das Haus ſeines Pflegevaters zurück und wird hier von einem hitzigen Fieber ergriffen, von dem er ſich nach langer Krankheit nur ſehr allmälig zu erholen vermag. In der durch die Krankheit erzeugten Abſpannung und Muthloſigkeit giebt der ſorgſame Pflegevater ihm wiederum das Evangelium an die Hand, um den gedrückten und ſchwergebeugten Jüngling aufzurichten und dem erwünſchten Berufe zuzuführen. Widerſtandslos und lebensüberdrüſſig willigt der Jüngling in die Pläne ſeines Pflegevaters und unternimmt nach vollendeter Geneſung eine Reiſe in ſeine deutſche Heimath, wo er in dem Hauſe ſeines Oheims, eines ehrwürdigen Rabbi, unter falſcher Maske den erſten Verſuch ſeiner apoſtoliſchen Thätigkeit zu entwickeln beabſichtigt. Von hier aus richtet er an ſeinen Pflegevater eine Reihe von Briefen, in welchen er dieſen von dem Verlaufe ſeiner Thätigkeit benachrichtigt. Allein anſtatt ſeine jüdiſchen Verwandten dem Chriſtenthum zuzuführen, wird er ſelber durch die genauere Bekanntſchaft mit dem jüdiſchen Weſen, durch die Beobachtung, mit welcher Befriedigung die werkthätige Religionsübung die Bekenner des jüdiſchen Glaubens erfüllt, und durch die von ſeinem Oheim ihm zu Theil gewordene Belehrung und Aufklärung von ſeinem Wahne geheilt und kehrt endlich als begeiſterter Anhänger des Judenthums zu ſeinem Pflegevater zurück. Der hohle, phraſenhafte, hypermoraliſche Dünkel, welcher den mangelnden Glauben bei ihm erſetzen ſollte, kann ſich gegenüber der richtigen Erkenntniß von dem eigentlichen Weſen des Judenthums nicht behaupten und muß ſich in ſeiner ganzen Nichtigkeit offenbaren. Vor den kerngeſunden und den realen Verhältniſſen angepaßten Grundſätzen, welche der ſcharfdenkende Rabbi über Religion und Moral mit ſelbſtbewußter Klarheit ausſpricht, muß das künſtliche, mit Mühe zuſammenconſtruirte Syſtem des

jungen Missionairs zusammenbrechen, der hier als Vertreter jener glaubenslosen Anhänger der christlichen Culturaufgabe erscheint.

Schon beim ersten Eintritte in das Haus seines Oheims sieht der Jüngling sich genöthigt, die von ihm gehegten Ansichten über Juden und Judenthum zu modificiren. „Vor Allem mein Vater" schreibt er in einem Briefe „dieses Volk ist besser, als es scheint. Ich selbst, obgleich Einer ihres Stammes, wie hatte mich das Vorurtheil geblendet. Mein erster Religionsunterricht im Christenthum verknüpft sich mit der Brandmarkung dieser Verstoßenen. Die Juden hatten die ungeheuerste That gethan, und darum heftete sich der Fluch des Unheils und der Sünde an ihre Sohlen. — Ich lernte früh mit ihrem Namen die Begriffe von Niederträchtigkeit und Habgier verbinden und gewöhnte mich allmälig, aufgebläht durch ein glücklicheres Geschick, dieses Volk als eine Art Yahoo zu betrachten, die elende Carrikatur des göttlichen Ebenbildes." Er muß anerkennen, daß namentlich die ärmere Klasse unter den Juden, die er beim Rabbi aus- und eingehen sieht, auf einer viel höheren Stufe der Sittlichkeit steht, als seine unter den gleichen Verhältnissen lebenden christlichen Glaubensgenossen. „Jetzt verstehe ich, warum es unter den Juden trotz aller Armuth keine Proletarier giebt. Bei uns unterscheidet nicht nur der Unterschied der intellectuellen, sondern auch der moralischen Bildung die höheren von den niederen Klassen, weil nur diese auf jener beruht. Unsere feineren Sitten bewahren uns wie das Sicherheitsnetz die Lampe des Grubenarbeiters vor der Rohheit des Pöbels, unsere wissenschaftliche Erkenntniß läßt uns die Laster meiden, weil wir ihre unausbleiblichen Folgen kennen. — Bei den Juden giebt es wohl einen Unterschied in intellectueller Beziehung aber nicht in moralischer. Der gewöhnliche Schnorrer steht auf derselben Stufe der Frömmigkeit und Sittlichkeit wie der reiche Kaufmann, dessen Hand dem Darbenden stets geöffnet ist, ja der arme Handelsmann übertrifft ihn gewöhnlich in pünktlicher Beobachtung aller religiösen Vorschriften."

Je tiefer der Rabbi auf die Erörterung seines jüdischen Standpunktes eingeht, desto mehr verschwinden die Seifenblasen der christlichen Dogmatik, welche sich ihrer Unverträglichkeit mit dem menschlichen Erkenntnißvermögen wohl bewußt ist und auf diesen Widerspruch fast zu trotzen scheint. Wie hat sich jene moderne Richtung, welche den Buchstabenglauben aufgegeben und dennoch gewisse Grundlagen ihrer Religionsanschauung nicht verwerfen darf, zu diesen Glaubenssätzen gestellt? Man hat es versucht, sie mit der von Schleiermacher aufgestellten Theorie zu decken, nach welcher

religiöse Lehren ihre Wurzeln im Gefühle haben und der logischen Begründung entbehren können. Nun enthält der Schleiermacher'sche Satz allerdings eine tiefe Wahrheit und hat das Verdienst, das Princip jeder vernünftigen Religionsbetrachtung zum ersten Male mit großer Schärfe ausgesprochen zu haben. Wir dürfen uns seiner jedoch nicht als Vehikel bedienen, um jeden Einspruch des Denkens zurückzuweisen und unterschiedslos die vernunftwidrigsten Glaubenssätze zu rechtfertigen. Sonst würdigen wir ihn herab zu jenem vernunftthöhnenden und glaubenstrotzigen Ausspruche Tertullian's: **Credo, quia absurdum est.** Dann ließe sich diese Theorie ebensogut für die Beschönigung des Molochdienstes und der greuelhaftesten Religionsübungen verwenden. Das Gefühl kann vielmehr nur solche Religionslehren durch seine Autorität rechtfertigen, welche ein wirklich vorhandenes Bedürfniß unseres Gemüths zu befriedigen suchen, deren Inhalt geeignet ist, dem der Menschennatur eigenthümlichen Drang nach Erkenntniß, welcher im diskursiven Denken keine Beruhigung zu finden vermag, gerecht zu werden. Sätze aber, die zu diesem menschlichen Gefühle in gar keinem Verhältnisse stehen und nur mit dem Gedächtnisse erfaßt werden, als Glaubenssätze aufzunehmen, widerspricht jenem Religionsprincipe und kann bei logischem Denken in ihm keine Stütze finden. „Religion, sagt der Verfasser, nenne ich die im Leben ausgeprägte Lehre, die sich im Verhältnisse zu Gott in Verehrung, im Verhältniß zu den Menschen durch strenge Befolgung geheißener Sittengesetze darstellt." Er fährt dann, sicherlich nicht frei von Uebertreibung, aber dennoch nicht ganz unzutreffend fort: „Die andere Sekte hat es nie zur Religion gebracht; ihre Lehre ist aus den Büchern und dem Munde ihrer Geistlichen nie allgemeine That geworden. Du müßtest denn die Englischen und Schottischen Puritaner nennen, die durchaus von jüdischen Principien ausgingen. Einzelne Bekenner hat sie gehabt; das Volk hat noch heute von dieser Lehre Nichts als den Namen. Dagegen ist es der Geistlichkeit geglückt, eine äußerliche, höchst künstliche Herrschaft der Gewissen, oder wenigstens der bürgerlichen Gesellschaft zu begründen, und das ist es, was ich Kirche nenne!"

Und woran liegt es, daß die Kirche trotz der gewaltigen Macht, welche sie in ihrer Hand zu vereinigen wußte, dennoch das Leben und die Gesinnungen des Volks im Ganzen so wenig zu beeinflußen vermocht hat, daß es ihr wohl gelungen ist, zuweilen seine wilde Leidenschaft aufzustacheln, nirgends aber seine Sittlichkeit dauernd zu heben? Der Grund hiervon ist in der überspannten Moral zu suchen, welche die

christlichen Religionsquellen als unbedingte Forderung aufstellen, einer Moral, die von dem Bekenner jener Religion Unmögliches verlangte, mit der er sich daher auf jedem Schritte im Widerspruche fand, die ihm immer etwas Aeußerliches, Fremdes weil Unerreichbares blieb und auf die Ausbildung seines moralischen Charakters keinen Einfluß gewann. So entbehrte das tägliche Leben des Volks jeder höheren Weihe und das religiöse Bedürfniß des Menschen fand nur im kirchlichen Gottesdienste seine Befriedigung. Dieser ist daher die alleinige Zuflucht für alle Religionsäußerung geworden, das kirchliche *Leben* hat sich zum *Kirchenleben* ausgebildet; und so hat sich allmälig ein klaffender Widerspruch entwickelt zwischen dem rein geistigen, spiritualistischen Charakter der christlichen *Lehre* und dem materiellen, ungezügelten *Leben* des Volkes. Das ist der Ursprung jener heuchlerischen Frömmigkeit, welche in dem augenverdrehenden Pietismus zu Tage tritt und dem modernen Gefühle so widerwärtig erscheint.

Das Judenthum hat sich von solch' krankhaften Erscheinungen stets frei zu halten gewußt, obschon es an religiöser Innigkeit von keiner anderen Religion übertroffen wird. Und gerade dem vielgeschmähten Ceremonialgesetze haben wir diesen erfreulichen Umstand zum großen Theile zu verdanken. Die *jüdische* Moral hatte es immer nur mit realen und erreichbaren Zielen zu thun und deßhalb ist sie auch mehr in's Volk gedrungen, sie hat sich nicht mit der Aufstellung von Idealem begnügt, sondern wußte diese den wirklichen Verhältnissen gemäß zu modificiren. Das Judenthum mit seiner tiefen Erkenntniß der menschlichen Natur war sich der Nothwendigkeit bewußt, auch den Anforderungen unserer Sinnlichkeit Rechnung zu tragen und hat eine Vermittlung zwischen dem sensualen und spiritualen Wesen des Menschen angestrebt. Wir huldigen daher, um den Heine'schen Ausdruck zu gebrauchen, ebensowenig dem reinen Nazarenerthum, als dem absoluten Hellenismus. Himmelnde Andächtelei ist dem Geiste des Judenthums fremd geblieben, weil wir den Schwerpunkt der religiösen Uebung nie einzig und allein in das Gotteshaus verlegt haben. Die Religion der Juden sollte auch im täglichen Leben zum Ausdruck kommen, sollte seine Handlungen durchdringen und in der Familie ihren Tempel aufschlagen. Sie hat sich daher in reale Formen gekleidet, um nicht in ungreifbarer Gestalt wie ein Luftgebilde zu verschwinden. So lange die Sinnlichkeit dem Menschen das Irdische als das Gebiet anweist, auf dem er seine Wirksamkeit zu entfalten hat, so lange wird der Versuch einer reingeistigen, aller sinnlichen Form entkleideten Religions-

übung als eine Thorheit erscheinen müssen und ohne Erfolg bleiben. Das Judenthum, welches sich von seinem realen Boden nie entfernt hat, konnte daher auf den sinnlichen Ausdruck des religiösen Gedankens durch das Ceremonialgesetz nicht verzichten. Manche dieser Formen mögen des absoluten Werths entbehren und nicht unter allen Verhältnissen unantastbar sein; aber ein charakteristisches Merkmal des Judenthums bleibt das Ceremonialgesetz und seine Zweckmäßigkeit läßt sich nicht in Abrede stellen. Wo sind die Folgen der neuen Lehre mit ihrer vielversprechenden Moral geblieben? Wo haben sich die Wirkungen des Evangeliums geäußert, das die Sinnlichkeit zu überwinden, sie zu ertödten gebietet, um nur dem Geiste allein zu leben? Neben einer kleinen Anzahl mönchischer Anachoreten, war das Volk zu allen Zeiten der wildesten Lust ergeben, huldigte dem unmäßigsten Genuße, „und wenn es das Fleisch ertödtete, so geschah es in dem Uebermaße der Sinnlichkeit." Das sind die Folgen einer ideellen, übermenschlichen Moral, welche sich wohl zu Declamationen eignen mag, aber für das Leben werthlos ist. Das Judenthum war in seinen Anforderungen bescheidener, aber auch glücklicher in seinen Erfolgen, es hat zwar keine so ideale Doctrin erzeugt, seine Bekenner aber zu einem sittlichen und maaßvollen Leben erzogen, wie es den anderen Völkern hätte zum Muster dienen können. Aber auch eine geschichtliche Bedeutung darf das Ceremonialgesetz für sich in Anspruch nehmen, und will man diese erkennen, so braucht man nur auf die Zeit zurückzugehen, welcher es seine Ausbildung verdankt, und die Gegensätze in Betracht zu ziehen, aus denen heraus es sich entwickelte. Als nämlich mit der Unterwerfung des Orients durch Alexander den Großen, die beiden Väter der modernen Cultur, Hellenismus und Judenthum, mit einander in Berührung kamen, als sich diese beiden grundverschiedenen Weltansichten zum ersten Male näher kennen lernten, und bald darauf im Kampfe auf einander stießen, da trat auch für das Judenthum ein Wendepunkt ein, von dem eine neue Entwicklung ihren Ausgang nahm. Hier standen sich zwei entgegengesetzte und durch eine lange Cultur zur vollen Reife gelangte Weltanschauungen gegenüber, die bewußt oder unbewußt ihre Kräfte maßen, um einen Wettstreit anzutreten, dessen Preis der Besitz der Weltherrschaft sein sollte. Alle einseitigen Vermittlungen wie die alexandrinische Religionsphilosophie, welche die Resultate beider Culturen dadurch vereinigen zu können glaubte, daß sie durch allegorische Schriftauslegung die philosophischen Systeme des Hellenismus in das Judenthum hinübertrug, mußten, so wohlgemeint sie waren, doch nothwendig scheitern. Das Judenthum in seinem Stamm-

lande, in Palästina schlug gegen um diese Zeit die entgegengesetzte Richtung ein, es bildete seine Eigenthümlichkeit noch schroffer und einseitiger aus, um dem Andrängen der fremden, seine Existenz gefährdenden Cultur siegreich zu widerstehen. Die Männer der großen Synode betrachteten es als ihre höchste Aufgabe, die religiöse Uebung in das tägliche Leben des Volks einzuführen, einen Zaun um das Gesetz zu ziehen und die Kenntniß der religiösen Satzungen durch Lehre und Forschung zu verbreiten. Die alexandrinische Religionsphilosophie hat den Geist des Judenthums nicht befruchtet und ist als ein exotisches Gewächs spurlos untergegangen, während die palestinensische Fortbildung der Lehre dem Judenthum ein dauerndes Gepräge aufgedrückt hat. Das Judenthum hat in dieser gefahrvollen Zeit seine Rettung nicht in der Aneignung fremder Elemente und der Entäußerung seines besonderen Charakters, sondern in einer selbstständigen Entwicklung von innen heraus gesucht und gefunden. Und wie das Judenthum unter dem Schutze des Ceremonialgesetzes seinen Bestand gesichert hat, so hat andererseits ein späterer Reformator, der sich seiner Ziele klar bewußt war, als er die neue Lehre den Hellenen zugänglich machen wollte, den Zaun des Gesetzes kühn und entschlossen eingerissen und zugleich dem Gesetze selbst eine andere Gestalt gegeben. Beide Seiten der paulinischen Reform stehen freilich im engsten geistigen Zusammenhange und auch ohne Rücksicht auf das Heidenthum hätte früher oder später die eine die andere erzeugen müssen. Allein es zeigt immerhin von Paulus' eminenter Geisteskraft, daß er die Consequenzen seines Standpunktes mit solcher Energie zu ziehen verstand, daß er, um das neue Evangelium vom Judenthume unabhängig zu machen, das charakteristischste Kennzeichen desselben abzustreifen wagte. Die von ihm eingeleitete Umgestaltung der neuen Lehre hat aber auch den Schwerpunkt der religiösen Macht aus dem Volke in einen geistlichen Stand verlegt und jene Hierarchie begründet, deren äußerste Tendenzen sich eben vor unseren Augen entwickeln. „Wer war es, der sie in die Nacht des Mittelalters, in die Grauen des fanatischen Bruderkriegs stürzte, wer ist der Fels, auf dem die Zwingburg der Römischen Kirche sich erhebt, die noch immer die Menschen bedroht, mit der die Völker, mögen sie es sich nicht verhehlen [1]) noch eine ernste Abrechnung zu halten haben? Paulus, nicht Petrus, wie sie rühmen, hat die stolzen Pfaffen eingesetzt, die noch immer das Gewissen von

[1]) Das Buch ist schon im Jahre 1868 erschienen.

Millionen beherrschen. So rächt sich die Unwahrheit, auch des besten Zweckes, so kann aus unscheinbarem Keim die riesige Giftpflanze emporsprießen. Denn wie er die Sündenvergebung durch den Tod seines Messias verkündet hatte, die Menschen aber in Angst um ihre späteren, nicht vergebenen Sünden geriethen, blieb seinen Nachfolgern in der That nichts Anderes übrig, als seine Fiktion fortzusetzen und sich imaginär von den Aposteln ein Recht der Sündenvergebung übertragen zu lassen, das diese selbst nie von sich behauptet hatten. Damit war die mystische Priestermacht der Kirche gegründet — um die Mittel ihrer Ausübung durfte sie nicht verlegen sein."

Und einer solchen Geistesknechtung sollte die Welt die staunenswerthen Fortschritte unserer Cultur verdanken, hier sollten wir die Wurzeln der mühevoll errungenen Geistesfreiheit suchen, deren wir uns heute endlich erfreuen? „Nein, mein Sohn, das neue Leben, das durch die Adern dieses Säculums fließt, stammt nicht aus dem Christenthum. Die Deisten Englands, die zuerst Humanität, Sittlichkeit und Freiheit auf den gesunden Menschenverstand der Masse gründeten, hatten eine entschieden anti-christliche Tendenz, die Französische Encyclopädie und Revolution, die Fahnenträger dieser Ideen auf dem Continent, suchten jene Religion sogar zu vernichten; die großen Denker und Dichter, die den deutschen Geist aus den Banden der Pedanterie und der Nachahmungssucht befreiten, standen dieser Lehre hart entgegen und fußten auf einem anderen Grunde — es ist dem Kenner der Geschichte unzweifelhaft, daß Aufklärung und Duldung im modernen Europa durch die Restauration der Wissenschaften gepflanzt sind. Die theologischen Zänkereien und Absurditäten knickten bald die im fünfzehnten Jahrhundert aufsprossende Blüthe der Wissenschaft und Kunst; erst als die in Folge der sogenannten Religionskriege geschwächte Menschheit widerwillige Muße hatte, das Werk jenes großen Jahrhunderts wieder aufzunehmen, da begannen Humanität und Menschenliebe im Herzen der Völker Wurzel zu fassen. Nun kommen Eure Frommen, greifen nach den Früchten dieses Baumes, dessen Gedeihen sie aus aller Macht gehindert haben und rufen: Siehe da, der Segen unserer Lehre!" Die Lobredner der christlichen Cultur, welche selbst den Aufschwung des modernen Judenthums dem Einflusse des christlichen Geistes zuschreiben möchten, übersehen in ihrer Begeisterung, daß das weströmische Reich, daß Byzanz nicht die mindeste Regeneration durch das Christenthum erfahren, daß die Kirche im Orient zur Ueberwindung der Barbarei Nichts beizutragen vermocht hat, und daß die Culturaufgabe des Christenthums sich immer nur

da geäußert hat, wo ein junger kräftiger Volksstamm, wie z. B. das Germanenthum die Weltbühne betreten hat. Ist es in diesem Falle nun das Christenthum, welches die modernen Culturfortschritte erzeugt hat, oder haben wir dieselben der Bildungsfähigkeit des germanischen Volksthums zu verdanken? Erst mußte eine glückliche Wendung des Schicksals diese begabte Nation mit den Erzeugnissen des hellenischen Geistes bekannt machen, bis sie die Fesseln sprengte, welche das christliche Mittelalter hindurch ihren Geistesflug gelähmt und nur die unförmlichsten Beweise ihres Genie's hatten an's Licht treten lassen.

Das Judenthum aber hat trotz seiner Eigenartigkeit es verstanden, sich mit den Resultaten dieser großartigen Entwicklung zu befreunden, hat dieselbe in jüngster Zeit nicht unwesentlich zu fördern gesucht und es ist ihm gelungen, die volle Anerkennung der bedeutendsten Vertreter unserer modernen Cultur zu gewinnen. Wenn Männer wie Lessing, Herder, Kant und Humboldt dem Judenthum gerecht werden, dann braucht es die tendenziösen Entstellungen unserer epigonenhaften Culturchristen nicht zu fürchten. „Diese Verfassung, die beschworen wurde, als Ninive noch nicht stand, als noch mythisches Dunkel über Hellas lagerte, diese Lehre, die nach tausendjährigem Bestehen in Jerusalem zum zweiten Male einzog, als kaum Romulus und Remus die Stätte der Gewalt gegründet hatten, — die schon altersgrau war, als die unsere geboren wurde, sie blühet noch heute und keine menschliche Macht stützt sie."

Dr. Guttmann.

Etymologische Studien zur Kunde der rabbinischen Sprache und Alterthümer.

Von Dr. J. Perles.

(Fortsetzung.)

An drei Stellen im babylon. Talmud begegnen wir der Partikel בהריקאי für mich, statt meiner, an meiner Stelle

(Kethub. 61a, 105a, in Scheeltoth des R. Achaï Gaon § 140 בתרי קאי in פ׳ דברים verſtümmelt), בהריקין ſtatt unſer (Arachin 27b). Die Edit. und Raſchi leſen בחריקאי, בחריקין und Raſchi leitet das Wort von חירקא Spalte, Lücke her, alſo: der meine Lücke ausfüllt, mein Lückenbüßer, Stellvertreter. Buxtorf חריקא ſchließt ſich dieſer Erklärung an. Im Hamaggid XIII, 295 wird das Wort durch χώρινος von χῶρα, χῶρος Stelle, Platz, Rang, Amt erklärt! Aruch תרק hat die richtige Leſeart בהריקאי, giebt aber eine Etymologie nicht an. Es iſt das perſ. **bahr** oder **az bahr** wegen, für, ſtatt, das aus **bahrah**, wovon ſyr. בהרקא Theil, Antheil abgeleitet iſt (ſiehe **Vullers institutiones** § 274). Das Wort iſt demnach nicht unter תרק, ſondern unter בהרק im rabbiniſchen Lexicon einzureihen. Der Curioſität wegen laſſe ich Schönhak's Erklärung im Hamaſchbir folgen: מל״י בחריקאי כמו בחרניקאי פי׳ עושה (χειρώναξ, Handwerker) מלאכה במקומי ותחתי.

Payne Smith ſchreibt im **thesaurus Syriacus I**, 408: באשכרא neoſyr. **palam, publice, forte in agro, foras non in domo**, alſo von אִשְׁכַּר. Dieſe Erklärung iſt ſehr gezwungen. Das Wort erklärt ſich ohne die geringſte Schwierigkeit aus dem gleichbedeutenden perſ. **âschikhârâ**. Das Neuſyriſche kennt auch die Form השכרוא Offenbarheit, Nöldeke neuſyr. Gramm. 396, vgl. meine Bemerkung in Graetz Monatsſchr. 1869, 474.

Bickell carmina Nisibena verzeichnet aus **Ephraem Syrus III**, 397 ליג ליג **velociter**, ohne eine Etymologie beizufügen. Ich vermuthe, daß die Ueberſetzung **velociter** ungenau iſt und daß das ſpätgriech. λιγολίγο, **sensim**, allmälig (λίγος = ὀλίγος, ſiehe **Ducange gloss. graec.**) vorliegt.

Beiſpiele ähnlicher Art, in denen ein der perſiſchen Sprache angehöriges Wort im Semitiſchen und in den claſſiſchen Sprachen oder umgekehrt geſucht und dadurch das richtige Verſtändniß deſſelben getrübt wird, werde ich im Verlaufe dieſer Arbeit noch öfter zu verzeichnen haben. Einige Beiſpiele will ich ſchon jetzt anführen u. z. zunächſt einige aus modernen Sprachen, die uns aber wieder zur rabbiniſchen Sprache zurückführen.

Span. **malsin**, portug. **malsim** Angeber, Aufhetzer, Poli-

zeispion, **malsinar** angeben, verleumden soll aus **male signare** entstanden sein und der treffliche (Pott nennt ihn einmal: der unvergleichliche) Diez in seinem etymologischen Lexicon der romanischen Sprachen II, 147 denkt es sich aus **mal-vecino** böser Nachbar gebildet, während es einfach aus מַלְשִׁין Verläumder, Angeber (ar. מַלְסִין hat nicht diese ausgeprägte Bedeutung und heißt bloß: Lügner) entstanden ist. Die spanisch-portugiesischen Juden, die doch Viel von מלשינים zu erdulden hatten, gebrauchten das Wort sicherlich sehr oft und so setzte sich das den Juden gegenüber gehandhabte Denunziantenwesen der Inquisition in der span. portugiesischen Sprache ein bleibendes Denkmal, vgl. Kayserling im Jahrb. für die Gesch. der Juden IV, 271, Note 3 und Zeitschr. der deutsch-morgenländischen Gesellsch. XXIII, 636—37. Es ist eine culturhistorisch interessante Thatsache: die Juden der talmudischen Zeit reden von **Delatoren** דלטורין, die christlich katholischen Spanier von **Malsinim**. Auch andere hebräische Ausdrücke sind in's Spanische gedrungen: **manser** aus ממזר (Diez II, 148), **trefe** schlaff, unächt von טרפה (II, 183). Auch das Deutsche enthält bekanntlich manche hebräische Vokabeln, und bei Lagarde ges. Abh. 209 ist eine **epistola de vocabulis quae Galli a commorantibus in Gallia Judaeis didicerunt . . .** 1582 hinter H. Etienne's **hypomneses de lingua gallica** verzeichnet. So soll franz. **gouge** Dirne von jüd. gōje, christl. Dienerin herstammen (Diez II, 316).

Ein anderes Beispiel ist **turquois** altfranz. **Köcher**, ital. **turcasso**, mhd. **tärkis**, welches Diez II, 431 also erklärt: „eigentlich **türkisch**, in Beziehung auf die Bewaffnung der gefürchteten Bogenschützen dieses Volkes. Türkische Bogen erwähnen die Dichter häufig". Es ist aber wie verschiedene andere auf Bewaffnung bezügliche Namen dem Orient entlehnt und zwar dem pers. **türkesch**, das auch in's Arab. תרכאש, syr. קטירקא [1]),

[1]) Eine Analogie zu קטירקא, in welchem der erste Buchstabe nicht zum Stamme gehört und bloß vorgeschoben ist, bietet מרטקל, syr. מרטקל, Flechtwerk, Netzwerk, das weder zu **craticula** (Cast.) noch zu κανκάλλος (Levy) gehört, sondern genau zu **reticulum**, kleines Netz, etwas Netzartiges, Gitter u. s. w. stimmt.

ſpätgriech. ταρκάσιον, ταρχάσιον (Duc. gl. gr. dem gleichfalls der perſiſche Urſprung unbekannt iſt), ſpätlat. carcaissum, wovon franz. carquois (Duc. gl. med. lat.) und rabb. תרקוש Toſefta Sabb. c. XV (nach der Leſeart des Aruch, in den Editionen ſteht מרקוש[1]) gedrungen iſt.

Die von Raſchi richtig als Seide beſtimmte שירה פרנדא Sota 48b will Sachs Beitr. II, 183 mit dem ſpätgriech. πράνδιοι, Binden und mit unſeren „Franſen" zuſammenſtellen. Es iſt aber perſ. parand, oder barand, sericum (שירה, שיראין) simplex non variegatum oder sericum sinense pictum et subtilissimum, worauf wahrſcheinlich auch brandeum species panni serici aut alterius materiae vestitus (Duc. med. lat.) zurückzuführen iſt. Bekanntlich ſind zahlreiche Stoffnamen wie Damaſt (eigentlich Damask, damasceniſcher Stoff, woraus durch Metatheſis μέταξα, מטכסא), Atlas u. A. orientaliſchen Urſprunges.

Ein anderes lehrreiches Beiſpiel iſt מיל, das als Maßbeſtimmung und in der Bedeutung Lanzette vorkommt und in beiden Bedeutungen etymologiſch verkannt wurde. מיל als Maßbezeichnung iſt mit mille passus, milliarium, μίλιον zuſammengeſtellt worden (Bernſtein sv.) und es entſtand dadurch eine Verwirrung, da die im Talmud vorkommenden Beſtimmungen über מיל ſich mit den über mille passus nicht vereinigen ließen, ſiehe Zuckermann das jüd. Maßſyſtem 28. In Wahrheit iſt aber מיל ein echt orientaliſches Wort und bedeutet einmal das ſpitz emporragende Wegezeichen, um eine beſtimmte Entfernung zu bezeichnen, ar. מיל, מלמול und den dadurch abgegrenzten Raum, Bethar war daher nicht nach Graetz' Monatsſchr. 1869, 139 vierzig römiſche Meilen, acht geograph., ſondern vierzig Mil = zehn Parasangen von Jeruſalem entfernt — und dann das ſpitze Inſtrument, deſſen man ſich beim Aderlaſſen, Schröpfen, Sondiren

[1]) Bei Buxtorf sv. תרקוש lautet das Citat falſch: Toſefta Sabbat c. I. Er iſt zu dieſem Irrthum durch ein Mißverſtändniß der Worte im Aruch בתוספתא שבת בפרק בראשונה veranlaßt worden. בפרק בראשונה bedeutet aber nicht den erſten Abſchnitt, ſondern den funfzehnten des Traktates Sabbat, der mit dem Worte בראשונה anfängt. Dieſe an ſich unweſentliche Notiz iſt aber doch bezeichnend für die Entſtehungsgeſchichte des Buxtorf'ſchen Werkes.

der Wunden u. s. w. bedient. עביד מילתא ist im Talmud (Taan 21b, Sabb. 121) der terminus technicus für: er hat sich zur Ader gelassen, wörtlich: er hat die Lanzette angewandt. Buxtorf führt מילתא auf מילה Beschneidung zurück und sagt, daß die Talmudisten מילה auch in dem Sinne von Aderlassen gebrauchen! Auch im Griechischen ist μήλη ein chirurgisches Instrument, um Wunden und Schäden zu untersuchen, Catheter, Sonde. Es ist schwer zu entscheiden, ob, wie Larsow de dialect. syr. reliq. 22 behauptet, מיל aus dem Griechischen herübergenommen ist oder umgekehrt. Von dem talmudischen מילתא weiß Larsow Nichts. Mit mil zusammengesetzt ist syr. אספת מלא, σταθμὸμήλη. Neben μήλη kennt das Spätgriechische auch die Form μίλη = σμίλη. Siehe Duc. gl. gr. append. Spätlat. exmellare. — Andere im Talmud gebräuchliche Ausdrücke für Aderlassen sind: הקיז דם הקזה, nach Luzzatto von syr. נקד verwunden, stechen, נקודה = נוקא, Punkt also Punktiren, Einstechen der Ader, wie punger la vena (הפלאה שבערכין ed. Rosenkranz 119), richtiger von syr. קח, ar. قَ, hebr. קפץ springen: das Blut springen lassen. מקפץ על הגבעות (Cant. Cant. 2, 8) übersetzt der Syrer: מקז על רמתא. Damit hängt auch der פרוש קיואי, der springende Pharisäer des Talmuds, (jer. Berach. 9, 9; Sota 5, 4) ein Vorbild der Springprozessionisten unserer Zeit zusammen.

סבר, מסובר (Pes. 112a, Jeb. 72a, Ned. 54b, Ab. S. 29b, jer. Sabb. III, 4). In den Talmudedit. steht meistens סכר, מסוכר, die richtige Lesart bringt Aruch סבר 4. Auch im Arabischen bedeutet مِسْبَر die Wunde sondiren, مِسْبَار, مِسْبَار die Sonde, Lanzette = מיל. Durch den Wechsel von ב und מ ist סבר = hebr. סמר stechen und מסכר identisch mit מסמר הערץ, der Lanzette des Barbiers, Mischna Kelim XII, 4, wo Maimonides סכין הראקוה glossirt. „Ceber id est cusa quae dicitur ventosa" (franz. ventouse) [Glossae Mss. ad Alexandrum Jatrosoph. bei Duc. gl. med. lat. sv. cusa 2 und ventosa]. Wunderbar (talmud. Medicin III, 64. Note) und Stein talmud. Terminologie haben סבר etymologisch verkannt, siehe meine Bemerkung in Graetz Monatsschr. XVIII, 476. — כוסליתא Schröpfmesser, ריבוא דכוסליתא, nach Musafia: der Einschnitt (ῥαβδος, Stich?) des Schröpfmessers (Kethub. 39b lesen Aruch und Raschi statt

ריבדא דכוסליתא unseres Textes: תרפתא דסיכורי, was nach Musafias wenig ansprechender Etymologie θεράπεια sein soll; wahrscheinlicher sind sowohl ריבדא wie ת־רפתא zu δρύπτω, ritzen, kratzen, durch Ritzen oder Kratzen verwunden zurück; δρύφος, die vom Ritzen verursachte Schwiele; ἀποδρύφω, zerkratzen, zerfleischen) kommt an mehreren Stellen im Talmud und im Syrischen כוסלתא vor, das bei Cast. 426 durch scarificatio (wovon unser: schröpfen, σκαρίφειν, vgl. rabb. זרף stechen) chirurgica, cucurbitula, id quod סוקנא erklärt wird. Das zuletztgenannte סוקנא ist σικυώνη, sicia, das wie cucurbitula: Kürbiß und Schröpfkopf bedeutet[1]). סוקנא

---

[1]) σικυώνη ist ein Beispiel für die nur seltene Anwendung der Pflanzennamen zur Bezeichnung von Geräthschaften. Häufiger ist der Gebrauch von Thiernamen zu diesem Zwecke. חמור של חרשים ein Marterinstrument nach Buxt. equuleus ist vielmehr nach der Analogie von ὄνισκος Eselchen und Zimmermannssäge gebildet; חמור של ריחים, der unten ruhende Mühlstein, syr. רחיא דחמרא (Lucas 17, 12) = ὄνος αλέτης, μύλος ὀνικός, vgl. ar. חמאר, de Lara Ket. Keh. חמור und meine Bemerkung in Frankel's Monatsschrift 1867, 299; מולתא Maulthier als Marterinstrument im Targ. zur Chron. II, 33, 13, span. und portug. muleta bedeutet gleichzeitig Maulthier und Krücke (Diez II, 154); גמלא Kameel und eine Brücke aus Brettern wie pers. aspak Pferdchen und Brücke oder Steg eines musikalischen Instruments. Wahrscheinlicher ist גמלא ein von einem Ufer zum anderen gezogenes Schiffsseil, siehe Moëd Kat. 6b und Synh. 67b: גמלא דאוסקניתא, Raschi: גמלא גשר סקוניתא מין עץ, denn auch κάμηλος oder κάμιλος bedeutet ein dickes Schiffstau und zu Matth. 19, 24: es ist leichter, ein Kameel durch ein Nadelöhr zu ziehen u. s. w. bemerkt Cyrillus: κάμηλον ἐνταῦθά φησιν οὐ τὸ ζῶον τὸ ἀχθοφόρον ἀλλὰ τὸ πάχυ σχοίνιον ἐν ᾧ δεσμεύουσι τὰς ἀγκύρας οἱ ναῦται (Duc. gl.-gr. app.). סקוניתא erinnert an σχοίνιον Binsenstrick. Vgl. auch Cast. גמלא; עיזא דקורקסא (Ab. Sara 24b) eine ziegenartig geformte Dreschwalze; ערדא Säule wahrscheinlich von ערוד Maulesel; קומקום Kochgeschirr, cucuma; ἐχῖνος echinus, Igel und Kessel, woraus de Lara תנורו של עכנאי als Kesselofen erklärt; Folter franz. poultre, poutre aus poledrus Marterbalken (πῶλος Fohlen und ἕδρα) (Grimm, deutsche Mythol. 1029, Pott etym. Forsch. II¹ 443; II², 247, 525); der Hahn am Fasse, wie ἀλέκτωρ oder ἀλεκτρύων eine Röhre zum Eingießen bedeutet (J. Grimm kleine Schriften II, 179, Note 4); γέρανος, grus, Kranich, Krahn. „Bemerkenswerth ist, daß in allen Sprachen das Wort auch zur Bezeichnung von Maschinen dient" (Curtius', Grundzüge

tonsor bei Cast. 617 wahrscheinlich, weil die Barbiere auch Schröpfköpfe setzen. Hier sind noch zu erwähnen אומל, syr. ומילא, σμίλη; syr. חלשא, worüber Larsow de dialect. 21—22 zu vergleichen; אשתרכא scalprum chirurgicum, vgl. zend: astra und çtara Stachel, Dolch, np. nêśtar oder niśtar Lanzette zum Aderlassen. — אומנא der Aderlasser, Heildiener hängt mit אומנא Künstler, יד אומן zusammen wie unser Arzt, altfranz. artox, artous auf ars und artista zurückgeht (Grimm deutsche Mythol. 1103), artifex wird schon bei Propertius geradezu für Arzt gebraucht.

גרע scheren, גַּרָּע Barbier, Aderlasser wie im Spätlatein. minuere oder sanguinem minuere zur Ader lassen, minutor Barbier, Aderlasser (von גרע, verringern).

Ich will bei dieser Gelegenheit noch einen im Talmud geläufigen medicinischen Kunstausdruck, der dem spätgriechischen

---

Nr. 129), eben daher franz. crone und grue (Diez II, 259); buculus oder suculus, bucula Schweinchen und eine Art Ziehmaschine, Winde, Haspel (Pott II², 1330); der Bock am Wagen; der Hund: ein kleiner eiserner Ofen; span. cigüeña Storch und Pumpenstock (Diez II, 114). Mit besonderer Vorliebe werden Thiernamen zur Bezeichnung von Kriegsinstrumenten gebraucht. Die Beispiele aus der hebräischen und den klassischen Sprachen sind bekannt. Vgl. noch p. zanbûrak Bienchen und eine Art Kriegsinstrument und Diez I, 412: terzuolo (Wurfgeschütze werden nach dem Namen der Stoßvögel benannt). — Auch Krankheiten werden durch Thier- und Pflanzennamen bezeichnet: אורדנא oder עורדנא Frosch und eine Zungenkrankheit (jer. Sabb. XIV, 4 und jer. Ab. Sara c. IV), wobei de Lara Ket. Keh. sv. an die Analogie von βάτραχος und rana, die ebenfalls die beiden Bedeutungen vereinigen, erinnert; syr. חויראתא verrucae, tubercula colli (Cast. 289) hängt mit חויר Schwein zusammen, es sind die Skropheln, χοιράδες, die ihren Namen von scrofula, χοῖρος Schwein haben, vgl. Pott et. Forsch. II², 1331. Auch ar. חנזיר und p. chôk bedeuten: Schweine und Drüsenanschwellungen am Halse. Vgl. Taan. 14 a und B. Kama 80 b: חוך הגב זבוב וכו' nach der Lesart des Aruch חך 5 und der Handschr., während die Edit. חכוך lesen. חוך = pers. chôk, Skropheln. — Vgl. noch ἀλωπεκία Fuchskrankheit, das Ausgehen der Haare, syr. אלופיתא, ar. דא אלחעלב; cancer, Krebs; Wolf; Leontiasis, Elephantiasis. Ficus, Feige; die Rose; Gerstenkorn (חילן, χάλαζα), עינבתא u. A.

Sprachgebrauch entnommen iſt, berühren. וסת bedeutet allgemein: Gewohnheit, Lebensweiſe und iſt der ſtehende Ausdruck für die Menſtruation der Frauen. Man hat mit Recht an ἔθος gedacht, es iſt aber noch hinzuzufügen, daß in der ſpäteren Gräcität ἔθιμα, τὰ συνήθα wie in der ſpäteren Latinität: **consuetudo** und **lex** die feſtſtehende Bedeutung: **menstrua mulierum** hat. Desgleichen kehrt das talmudiſche דם ראה in dem ſpätgriechiſch. βλέπειν καταμήνια wieder. Vgl. **Duc. gl. gr.** 506, 351, 1484: ἐὰν γυνὴ ἴδῃ τὸ καθ' ἔθος τῶν γυναικῶν (**Respons. Canonic.**); ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἡ Σύρα τὸ εἰθισμένον ταῖς γύναιξιν οὐκ εἶδεν (**Theophil. Simocatta**). Mit Levy bei וסת „vielleicht wegen des vorgeſchriebenen Wechſels der Kleider auch an ἐσθής" zu denken, iſt daher ganz überflüſſig. סניתא, συνήθεια Gewohnheit, Sitte kommt im Ber. Rabba vor.

Zu כשושנה ארומה ראיתי vgl. mittellat. **flores, menstrua mulierum**, franz. **fleurs**, das aber Manche auch von **fluor** ableiten wollen, **deflorare**.

Ich kehre wieder zu dem Wegmaße מיל zurück, um ein anderes Maß, das zur Beſtimmung von מיל gebraucht wird, etymologiſch zu erklären. Nach talmudiſchen Beſtimmungen wird Eine פרסה perſ. **farsang** = vier **Mil** und Ein **Mil** = תחום שבת, Sabbatweg = 7½ ריס, **Ris** geſetzt[1]). Eine Etymologie des

---

[1]) Aus der talmudiſchen Beſtimmung eines Sabbatweges durch 7½ Ris oder Stadien, die übrigens auch von älteren Mathematikern und den ſyriſchen Lexicographen angeführt wird (Bar Ali bei Payne Smith thes. syr. אסתדא; Heronis Isagoge bei Ducange gl. graec. μίλιον: τὸ μίλιον ἔχει στάδια ἑπτὰ ἥμισυ) erklärt ſich die Ueberſetzung des Syrers zu Apoſtelgeſch. 1, 12: וסריק מנה איך שבעא אסטדין = σαββάτου ἔχον ὁδόν. Siehe Lud. de Dieu animadversiones in Acta Apostolorum p. 4 und meine Meletemata Peschitthoniana 21 Note b. — Die ſpätlatein. Maßnamen: res, resa, raseria hängen mit unſerem Ris nicht zuſammen. — Ich will bei dieſer Gelegenheit den beiden trefflichen Abhandlungen Zuckermann's über talmudiſche Münzen und Gewichte und über das jüd. Maßſyſtem einige ſprachliche Notizen hinzufügen: ריטל hat nicht ſeinen Namen von der rothen Farbe: rutilus (Münzen p. 8), ſondern iſt nach Lagarde eine Metatheſis von λίτρα und iſt auch im Arabiſchen رَطْل vor-

letztgenannten Wortes habe ich nirgends gefunden. Aruch liest רום, das er für die Bezeichnung der Bogenschußweite במטרחו קשת (Gen. 21, 16) hält und sucht aus dem Zahlenwerth der Buchstaben רום = 266 die Länge des Maßes zu bestimmen (vgl. Tosephth. zu B. Mezia 33a, Zuckermann jüd. Maßsystem 29, Herzfeld metrolog. Voruntersuchungen II, 38). Zweimal in den Targumim wird בית ריסא gebraucht, Gen. 14, 17 für עמק המלך und Jerem. 31, 40 für שער הסוסים, wo es Kimchi passend als einen Platz zum Wettrennen erklärt. Im Midrasch Cant. Cant. 1, 4 wird gesagt, daß das Studienhaus des R. Elieser wie ein Ris gebaut war בית מדרשו של ר׳ אליעזר היה עשוי כמין ריס. Aruch trennt רום als Wegemaß von בית ריסא und verzeichnet beide unter zwei verschiedenen Schlagwörtern רום und ריס. Die Targumstelle Jerem. 31, 40 führt auf die richtige Etymologie. Es ist eine apocopirte Form von huzv. açpràç, np. asp-ris oder asp riz, — rîz, — riś, âsrîs, âsrîś, asrîs, wörtlich: Pferdeweg, Reitbahn, Stadium, Hippodrom siehe Spiegel tradit. Literat. der Parsen 370, Justi Handb. der Zendsprache 109 caretu, Justi Bundeheśh 63, die aber ריס zur Vergleichung nicht heranziehen. Selbst in den neupersischen Formen ist der erste Theil des Compositums: açp, Pferd nicht vollständig festgehalten und es kann daher nicht befremden, daß dasselbe im Rabbinischen vollständig weggelassen und das Wort zu ריס verkürzt wurde. — אספריסא im Midr. zu Threni 3, 12, das lautlich mit açpràç zusammentrifft, ist ein lateinisches Wort spa-

---

handen (Sprenger Mohamm. III, 141). Ueber דינרי סיאנקי oder די זיינקי (S. 33) vergleiche die »zangischen Dânike« bei Sprenger III, 95, Lag. 71; כיילא (Maßsystem 38) ist nicht κύλη Becher, sondern heißt überhaupt: Maß wie מכילתא und כַּיִל, כאל; קייסא (das. 52) ist nicht zu χοῦς, sondern zu קיס, קאס zu halten; ברזינא (S. 54) ist ar. ברזין ein Trinkgefäß; לוגמא ein Bissen ist nicht λιγμός (S. 56), sondern wie ar. לקמה (Sprenger I, 581) und קרם Kern (S. 57) ist κεράτιον, das auch in's Arab. קדאס und in die modernen Sprachen als carato gedrungen ist (Diez I, 113). — Von Zuckermann übergangen wurde מוזא Kidd. 52b nach Raschi: eine Hand voll = p. must manipulus (Aruch erklärt das Wort anders). Mit dem letzteren wird durch den Wechsel von מ und פ πύξ, pugnus zusammengestellt (Curtius Grundzüge Nr. 384), das wiederum (πύξ) als Metath. in פשך, syr. פֶּשָׁך vorzuliegen scheint.

rus: כפרמא לאספריסא — כמטרה לחץ, wie der Schild (**parma**) dem Speere (**sparus**) ausgeſetzt iſt.

Im Rabbiniſchen und Syriſchen kommen noch mehrere Compoſita mit p. açp Pferd vor, ſo zunächſt איונדא oder אסגדא Courier = p. **iskudâr** (worüber ich ſpäter noch beſonders ſprechen werde), אספוכא, das der Syrer zur Ueberſetzung von אחשתרנים (Eſther 8, 10, 14) verwendet und das genau dem p. **sipâhi, Spahi, Sepoy** Soldat, Reiter entſpricht. Die Endſylbe וכא für das ſchließende perſ. **h** wie in דוך, דוכתא, ſyr. דוך Ort, das ich mit perſ. **dih**, zend **daqyu** zuſammenſtelle und wie דרדוני דמשחא (Kethub 16) Oelhefe von **durdah** [Lorsbach's Ableitung von perſ. **sabuk** bei Payne-Smith sv. ſagt mir nicht zu] und ספתרון **dux militum** bei Caſt. 612, das Sachs Beitr. II, 43 ohne Grund in ספתרון = *σπεῖρα* corrigirt, während es auf p. **sipah dâr** oder **sipahbud** Feldherr, *ἀσπεβέδης* oder *ἀσπευέδης* bei den Byzantinern (Lag. geſ. Abh. 186, vgl. ſyr. אסטביד **militiae praefectus** = *ἀσπεβέδης* bei Payne-Smith sv.), zurückzuführen iſt.

(Fortſetzung folgt.)

Abhandlungen.

Beiträge zum Verſtändniß der Genealogien der Chronik

von

B. Behrend.

(Schluß.)

Wenn wir im Stamme Juda eine Stadt finden, welche nach einem Reubeniten genannt wird (Joſua 15, 6): אבן בהן בן ראובן, was man ſich nicht anders erklären kann, als daß dieſer Reubenite, Eben-Bohan oder Bohan, dieſe Stadt eingenommen oder beſetzt hat, ſo iſt man zur Annahme berechtigt, daß einzelne hervorragende Perſonen im Stammgebiete anderer Stämme ein Enklave inne hatten, das ſie zur Zeit der Eroberung auf irgend eine Weiſe, militäriſch oder fortificatoriſch occupirt hatten. Durch dieſe Annahme kann man ſich darüber Gewißheit verſchaffen, in weſſen Beſitz die drittwichtige Stadt der Gibeoniten Beeroth gelangt iſt. Denn wie geſagt, das gibeonitiſche Territorium bietet den Schlüſſel zur Geſchichte der Eroberung der Iſraeliten, gerade weil ſeine Zuſtändigkeit ſo zweifelhaft erſcheint. Es ſoll doch eigentlich den Gibeoniten verblieben ſein, und ſie haben auch thatſächlich Gibeon inne gehabt; anderſeits waren die Städte den Stämmen zugetheilt. Wir haben gefunden, daß Jeïel Gibeon und Schobal

Kirjat-Jearim occupirt hat. Die von den Gibeonitenstädten bereits namhaft gemachten „Abi's" führen auf diese Spur. Denn der Chronist macht von der dritten Gibeonitenstadt Beeroth ebenfalls einen „Abi" aus dem Stamme Ascher namhaft. 1. Chr. 7, 31 findet sich die Mittheilung: Er war Abi von Birsajit (והוא אבי כרזית). Daß Birsajit ein corrumpirtes Beeroth ist, liegt wohl ziemlich auf der Hand. Bertheau (S. 55) nimmt den einen Bestandtheil כר für בא. Hierzu kommt I, 11, 39 בֵּרֹתִי ohne א vor. Eine Stadt כרזית aber kommt nicht weiter vor. Es scheint also, daß es eine Corruptel für באזית ist. Ein Anführer aus dem Stamme Ascher und speciell aus der Familie Malkiel[1]) kann „Abi" von Beeroth geworden sein. Im Stammgebiete von Ascher gab es keine Stadt dieses Namens, und das Epitheton „Abi" weist, wie nachgewiesen, auf die Zeit der Eroberung Kanaans. Freilich drängt sich dabei die Frage auf, in welchem Verhältniß stand der Abi zur Stadt, oder welche Stellung nahm der Abi in der dem Stamme Benjamin zugetheilten Stadt Beeroth ein, da Abi, wie einleitend und im Verlaufe dieser Abhandlung gezeigt worden, weder Vater, noch Herr, Fürst oder Familienhaupt bedeuten kann? Die Beantwortung dieser Frage hängt jedoch von der einer zweiten Frage ab, ob nämlich der Stamm Benjamin, dem die Stadt Beeroth zugetheilt wurde, dieselbe gleich nach der Erbregulirung als Eigenthum übernommen habe. Denn kann nachgewiesen werden, daß diese Stadt, obgleich für diesen Stamm verzeichnet, insofern nicht dessen Eigenthum war, als derselbe nach der Ueberweisung, sei es freiwillig oder durch einen Behinderungsgrund nicht in den alleinigen Besitz

---

[1]) Der Name des Abi scheint hier, da Malkiel unter den Eingewanderten in Aegypten aufgezählt (Gen. 46, 17), daher hier blos Familiennamen ist, ausgefallen zu sein, wenn nicht statt הוא gelesen wird אחיהוד, der zur Zeit der Eroberung des Landes Kanaan Nassi des Stammes Ascher gewesen war (Num. 34, 27) — also אחיהוד אבי בֵּרוֹת.

derselben gekommen ist, so würde dieser Nachweis zum Schlusse beweisen, daß ein Abi dieser Stadt in irgend einer Eigenschaft Besitz davon ergriffen hat. Gehen wir von einem Faktum aus.

Die Mörder des Isch-Boschet, Baana und Rekab, waren nach dem Berichte 2. Sam. 4, 2 Söhne des Rimmon, des Beerothiten, aus dem Stamme Benjamin. Dieser Vers schließt mit der auffälligen Bemerkung: „Daß auch Beeroth zu dem Stamme Benjamin gerechnet wurde" (כי גם בארות תחשב על־בנימן), die ohne allen Zusammenhang steht mit dem, was in V. 2 berichtet ist. Denn um zu constatiren, daß Rimmon, obgleich in einem andern Orte ansässig, aus Beeroth gewesen, ist eben die erklärende Mittheilung V. 3 beigefügt: daß die Beerotheten nach Gittajim geflohen waren, wo sie für die Folge gewohnt haben. Wollte der Berichterstatter damit andeuten, daß Rimmon Benjaminite gewesen (מבני בנימן), dann braucht er gar nicht diesen indirecten Beweis zu führen, da Gittajim nicht minder eine benjaminitische Stadt als Beeroth war, und obgleich sie im Städteverzeichniß dieses Stammes (Jos. K. 18) nicht vermerkt ist, so wissen wir doch aus Neh. (11, 31 und 33), daß Gittajim von Benjaminiten bewohnt und außerdem zu den Besitzungen dieses Stammes gerechnet wurde; und das mußte auch dem Berichterstatter bekannt sein. Was hat er also mit seiner Notiz, daß auch Beeroth zu Benjamin gehörte, beabsichtigt? Diese Frage, die sich immer von Neuem aufdrängt, hat noch keine befriedigende Beantwortung erhalten. Die bisherigen Erklärungen gewähren durchaus keine exegetische Befriedigung. Es ist auch kein Fortschritt darin bemerkbar, denn die Neueren gehen über die althergebrachte Ansicht nicht hinaus. Raschi z. B. nimmt an, daß die geschichtliche Notiz deswegen beigefügt ist, um auf die Zeit hinzuweisen, in welcher nach der Schlacht auf Gilboa die Israeliten aus ihren Städten, so auch die Benjaminiten aus Beeroth vor den Philistern geflohen sind und diese sich in dieser Stadt ebenfalls festgesetzt haben und darin verblieben sind. Allein dieser Zustand kann blos als ein vorüberge-

lender bezeichnet werden, denn der König David hat später das israelitische Gebiet von den Philistern durch glückliche Schlachten gründlich gesäubert und das gestörte Besitzverhältniß wieder hergestellt. Wenn Kimchi seine Ansicht, die einige neuere Exegeten adoptirt haben, dahin abgiebt, allerdings durch ein „Vielleicht" (אולי) abgeschwächt, daß die Notiz deswegen gegeben sei, „weil dieser Ort ein Grenzort (nach Ephraim hin) war, sodaß man leicht darüber in Zweifel sein konnte, zu welchem Stamme er zu rechnen sei, wahrend es dem Erzähler gerade darauf angekommen sei, den Umstand hervorzuheben, daß die Mörder Benjaminiten waren, so kann diese Erklärung nicht befriedigen, weil Beeroth keine nördliche Grenzstadt, wie Bethel, gewesen, sondern mehr südlich nach Jerusalem hin gelegen war. Denn die Aufzählung der Städte des Stammes Benjamin geschieht von Osten nach Norden und Westen (Jes. 18, 21—28), und Beeroth ist in der zweiten westlichen Städtegruppe vermerkt. Diese Stadt kann sich daher blos süd-östlich von Jerusalem, nahe bei Gibeon und Rama (18, 25) befunden haben. Allerdings nach der Theilung des Reiches kann ein israelitischer König wohl auch einmal die Stadt Beeroth erobert und sie dem Reiche Israel periodisch einverleibt haben, aber selbst bei dieser Annahme bliebe dann diese Stadt nach wie vor eine Benjaminitische, wie nach 2. Chr. 15, 8—9 und besonders 34, 6 Städte des Reiches Israel, die im Verlaufe der Zeiten von den Königen Juda's annectirt worden waren, als „Städte erobert von Berge Ephraim", oder „Städte von Menasche und Ephraim" bezeichnet sind. Nächstdem kann gegen manche Erklärer behauptet werden, daß die Stadt Beeroth vor wie nach dem Exil bestanden und eine Benjaminitische Stadt gewesen sei. Denn von den Zurückkehrenden aus Babylon wendete sich, nach den Berichten Esra 2, 1 und Neh. 7, 6 „Jeder nach seiner Stadt" (איש לעירו), und was anders waren Diejenigen, die in der Stadt Beeroth sich ansässig machten (Esra 2, 25, Neh. 7, 29) als Benjaminiten, da sich die Männer aus dem Stamme Juda

blos im Süden, von Beerscheba bis Gehinnom (Neh. 11, 30) angesiedelt haben?

Auch die Anwendung der geschichtlichen Notiz von Beeroth auf das Ereigniß, daß nämlich Saul „die alten Einwohner, die kanaanitischer Abkunft waren“ [1]), oder die Gibeoniten aus Beeroth vertrieben habe, die diese Stadt bis zu ihrer Vertreibung besessen haben sollen [2]), ist aus dem Grunde unrichtig, weil hier lediglich von einer Flucht von Benjaminiten, aber nicht von Kananitern oder Gibeoniten die Rede ist. Einen schlagenden Beweis dafür, daß die Flüchtlinge aus Beeroth Benjaminiten gewesen, bietet die Angabe, daß sich dieselben in Gittajim, also nördlich und unweit von Beeroth und Rama angesiedelt haben. Wir sind genöthigt, die Leser zu einer Digression abzulenken. Das Territorium, sowie das Schicksal der Gibeoniten bildet einen wichtigen Abschnitt in der vordavidischen Geschichtsepoche.

Bekanntlich verlangten die Gibeoniten deswegen eine blutige Vergeltung an den Nachkommen Saul's, weil er (nach 2. Sam. 21, 5) bestrebt war, sie total zu vernichten, „daß sie nicht bestehen sollten im ganzen israelitischen Gebiet“. Saul's Residenz war Gibea, und Gittajim lag dieser Stadt zu nahe, als daß die geächteten Gibeoniten in diesem Orte hätten Zuflucht nehmen und Sicherheit suchen können. Folglich kann an unserer Stelle nicht von einer Flucht der Gibeoniten, sondern blos von der der Benjaminiten die Rede sein. Einige Erklärer, die hier an einer Flucht der Gibeoniten aus Beeroth festhalten, suchen die Schwierigkeit dadurch zu heben, daß sie Gath für Gittajim lesen. Aber das müßte erst bewiesen werden, denn Gittajim kann einmal, nach Beschaffenheit unserer Quellen, nicht mit Gath identisch sein. Läßt sich gar nachweisen, daß hauptsächlich die Gi-

---

[1]) Dereser, die heilige Schrift z. St.
[2]) Eichhorn, Einleitung in's alte Testament, II, S. 480.

beoniten in Gibeon es waren, die von Saul grausam verfolgt wurden, so fällt die Identificirung Gittajim's mit Gath ganz von selbst.

Um diesen Gegenstand in's Klare zu bringen, ist genau in Erwägung zu ziehen erstens, welche Veranlassung Saul wohl gehabt haben möge, die Gibeoniten im Allgemeinen gewaltsam zu vertreiben, da er und seine Familie in Gibea wohnend (1. Sam. 10, 1 und 15 דוד שאול und 11, 4) von ihnen, die, wie wohl vorausgesetzt werden darf, auf die vier ihnen ursprünglich gehörigen Städte Gibeon, Kephira, Beeroth und Kirjath-Jearim beschränkt und jedenfalls entfernt von Gibea waren, nicht behelligt und beeinträchtigt werden konnte. Zweitens angenommen auch, die Gibeoniten haben in Folge ihrer Vermehrung sich um die genannten Städte immer mehr und mehr ausgebaut und derart sich auszubreiten gesucht, daß sie mit den benjamitischen Bewohnern in unliebsame Berührung und in Conflict gerathen sind, so kann es schwerlich in den Zeiten Saul's zu ernsten und schreienden Gewaltthätigkeiten unter den Parteien gekommen sein. Denn zu einer Zeit, wo die Herrschaft über das gesammte Volk Israel auf den Schultern eines Mannes ruhte und der sonst unbedeutende Stamm Benjamin, in dessen Gebiet sich die meisten Gibeoniten befanden, das Uebergewicht erlangt hatte, werden sie es wohl schwerlich gewagt haben, sich Gewaltthätigkeiten gegen Stammverwandte des Königs zu Schulden kommen zu lassen. Ist es nahe liegend, daß in Folge der Schandthat bei Gibea und dem daraus erfolgten Vernichtungskampfe der übrigen Stämme gegen den Stamm Benjamin, die Gibeoniten eine gewisse Selbstständigkeit erstrebt haben? Bei Gibea sind nicht blos fast die ganzen Streitkräfte, sondern auch die Bewohner mehrerer Städte (Richt. 20, 42) des Stammes aufgerieben worden. Gibeon dagegen scheint verschont geblieben zu sein. Denn was soll denn der Vers (das. 20, 45,) וידבקו אחריו עד גדעם anders bedeuten, als: „sie ver-

folgten sie bis Gibeon"? Eine Stadt גרעם hat es nicht gegeben; auch unter der Form, wie sie die LXX wiedergeben: Γεδὰν ist keine Stadt bekannt. Die natürliche Lesart ist daher גבע oder גבעם. Hier haben sich die Gibeoniten im Verlaufe der Zeiten ungestört und unbehindert ausbreiten und sich so manches Territoricum von den Benjaminiten unrechtmäßiger Weise aneignen können, um es später als ein verjährtes Recht zu besitzen, — ein Besitz, den der allmälig sich wieder vermehrende Stamm wohl im Bewußtsein seiner Schwäche vergebens zurückverlangt haben mochte. Endlich schritt Saul als König „im Namen Israel's und Juda's" (2. Sam. 21, 1) gewaltsam dagegen ein. Jedoch kann hier an eine beharrliche Weigerung und starre Widersetzlichkeit nicht gedacht werden, denn die Furcht vor der dem Könige zu Gebote stehenden Gewalt (1. Sam. 13, 2) wird Nachgiebigkeit wohl rathsam gemacht haben. Weswegen also das Blutvergießen der Gibeoniten und deren gewaltsame Vertreibung aus den israelitischen Landen? Liegt dieser Härte vielleicht auch noch ein Motiv der persönlichen Rache zu Grunde, die zu üben die passive Weigerung, ein verjährtes Recht aufzugeben, zum Vorwande diente?

Die Genealogien der Chronik geben hierüber Aufschluß. In diesen sind drei Verzeichnisse von ganz besonderer Wichtigkeit aufbewahrt: Das der Hohenpriester, des Hauses David und des Königs Saul (I. 8, 33—40, und 9, 35—44). Es kann bei diesem Geschlechtsverzeichniß, namentlich bei dem Register bis auf Saul nicht darauf ankommen, ob es mit dem 1. Sam. 9, 1 übereinstimmt oder im Wiederspruch ist, oder ob man 9, 35 für Jeiel (da der erste Theil dieses Namens unübersetzbar, daher unrichtig scheint), vielleicht Abiel (1. Sam. 9, 1) setzen muß, sondern darauf, daß das Verzeichniß auf eine Stamm- oder Familienmutter mit Namen Maacha zurückführt, und daß ihre Familie in Gibeon den Wohnsitz hatte. Freilich nimmt Graf bei Besprechung dieses Gegenstandes an: „Saul's Familie

gehörte ja auch gar nicht nach Gibeon, wenn man nicht Gibeon für Gibea nehmen will“ [1]), aber ebensowenig wie an die Richtigkeit zu zweifeln ist, daß Maacha die Begründerin der Saul'schen Familie gewesen, da beide Berichte ושם אשתו מעכה haben, ist darin Zweifel zu setzen, daß diese Familie vorerst ihren Wohnsitz in Gibeon gehabt habe; denn die Chronik berichtet hierüber ebenfalls zweimal gleichlautend ובגבעון ישבו (I. 8, 29, 9, 35). Und dieser sonst harmlose, bedeutungslos scheinende und andererseits ungerechtfertigter Weise negirte Bericht, birgt ein Stück Urgeschichte des Stammes Benjamin in sich. Wie aus andern benjamin itischen Städten haben sich selbstverständlich die kampffähigen Männer der Familie Maache-Jeiel in Gibeon, vielleicht eine blos nothdürftige Besatzung zurücklassend, nach Gibea begeben, um gegen die große Streitmacht der übrigen Stämme zu kämpfen. Wenn vielleicht auch einige Streiter dieser Familie aus dem für den Stamm Benjamin so unglücklichen Kriege mit dem Leben davon gekommen sein mochten, so war es ihnen in den ersten vier Monaten doch nicht vergönnt, ihre Heimath Gibeon aufzusuchen (Richt. 20, 47), denn sie waren ihrer persönlichen Sicherheit wegen gezwungen, in Sela-Rimmon in der Wüste sich verborgen zu halten (V. 47). Während dieser Zeit aber benutzten die Ureinwohner von Gibeon den tiefen Groll und die dauernde Erbitterung der Stämme gegen die Angehörigen des Stammes Benjamin dazu, die schutz- und wehrlosen Greise, Frauen und Kinder der Jeieliten aus ihrer Stadt zu vertreiben, um sich für immer von der Oberherrschaft dieser Familie zu befreien. Und seit dieser Katastrophe findet sich die Familie Saul's in der herrenlos gewordenen Stadt Gibea (Richt. 20, 37) ansäßig, wo ihr das Grab ihrer Krieger zu einer Heimath geworden. Es ist also kein Widerspruch, wenn einerseits die Urahnen Saul's als in Gibeon feßhaft dargestellt werden, und andererseits erzählt wird, daß Saul und seine

[1]) Die geschichtlichen Bücher des alten Testaments S. 229.

Verwandten in Gibea wohnten. Das Erstere war der Ursitz der Familie und das Letztere deren Zuflucht nach der Katastrophe gegen die Benjaminiten, welche von den Gibeoniten benutzt worden war, die Benjaminiten aus Gibeon vollständig zu verdrängen. Wenn es also weniger die Gibeoniten in Beeroth, als vielmehr und hauptsächlich die in Gibeon waren, die Saul's Rache mit aller Härte vertrieben und verfolgt hatte, so entsteht die Frage nach der Bedeutung der historischen Notiz, daß die Benjaminiten aus Beeroth entflohen und nach Gittajin übergesiedelt seien.

Versuchen wir nun durch die beiden in dem Berichte vorkommenden Ausdrücke גם und יחשב der richtigen Bedeutung desselben näher zu kommen. Zunächst ist zu constatiren, daß von der hebräischen Lexicographie bereits festgestellt ist, daß חשב mit ל oder על construirt, ein Verhältniß oder Ereigniß als blos scheinbar bezeichnet: etwas dafür halten, was es in Wirklichkeit nicht ist [1]). In diesem Sinne wird חשב על בנימן zu fassen und zu übersetzen sein, daß Beeroth blos scheinbar zu Benjamin gerechnet wurde. Augenfällig und schlagend wird dieses Verhältniß durch גם gezeigt. Denn dieses beigefügte Conjunktiv will nichts anders besagen, als: so wie Kirjath-pearim als Stadt der „bene Jehuda" (עיר בני יהודה) angemerkt ist, obgleich es, wie bereits gezeigt worden, dem Stamme Benjamin zugeschrieben worden war, eben so hat auch — גם — dieser Stamm die Stadt Beeroth, obgleich ihm zugetheilt, zur Zeit der Erbregulirung nicht im Besitz genommen, denn die Familie Malkiel hat am Kampftage bei Gibeon diese Stadt besetzt, sie während der ganzen Kriegs- und Erbregulirung-Periode besetzt gehalten, sich während dieser Zeit darin eingebürgert und sie schließlich dem Stamm Benjamin nicht überliefert. Die Flucht der Beerothiten nach Gittajin hängt jedenfalls mit dem Vorfalle in Gibea zusammen. Die wenigen Familien aus dem

---

[1]) ויחשבה לזנה (Gen. 38, 15), צפנה לכנעני תחשב (Jos. 13, 3), ויחשבה אלי לשכרה (1. Sam. 1, 13).

Stamme Benjamin, die sich allmälig in Beeroth ansäßig gemacht haben, sind aller Wahrscheinlichkeit nach in Folge der großen Niederlage ihrer Angehörigen bei Gibea vor den aus dem Kampfe heimkehrenden Malkieliten nach dem nahen Gittajim geflohen, und, da sie kein besonderes Interesse für die Stadt Beeroth hatten, die sich ein anderer Stamm bleibend angeeignet hatte, so blieben sie für die Folge in Gittajim. [1])

Alle diese im Verlaufe der Untersuchung gewonnenen Resultate sind dahin zu resumiren:

1) Daß die drei Hauptstädte der Gibeoniten am Kampftage bei Gibeon von drei verschiedenen Stämmen und zwar, die Stadt Gibeon von Stamm Benjamin, die Stadt Kirjath-Jearim vom Stamme Juda und die Stadt Beeroth vom Stamme Ascher besetzt worden sind.

2) Daß wie Kirjath-Jearim vom Stamme Juda oder dessen Familie Schobal, ebenso die Stadt Beeroth vom Stamme Aschar oder dessen Familien Malkiel im Verlaufe der Zeit annektirt wurde, obgleich beide Städte dem Stamme Benjamin zugetheilt gewesen waren.

3) Daß wie Schobal, der Sohn Chur's und Jeiel der Benjaminite, während der Eroberung des Landes Kanaan den Titel „Abi", der eine in Kirjath-Jearim und der andere in Gibeon geführt, ebenso der „Abi" von Beeroth während dieser Zeit dieses Amt in dieser Stadt bekleidet hat.

4) Daß eben deswegen, weil der Chronist einen Abi von

---

[1]) Ob nicht die Vermuthung berechtigt wäre, daß Gittajim mit Gath-Rimmon im Stammgebiete Dan (Jos. 19, 45), und nach der Theilung des Reiches wohl von Ephraim angeeignet (1. Chr. 6, 54), zu identificiren sei? Rimmon, der Beerothite, ein Benjaminite, mag mit seinem Anhange auf die Kunde, daß der Stamm Dan in Hinsicht der Besitznahme lässig und noch immer nomadisirend sei, in das Gebiet dieses Stammes geflohen sein, wo er eine benjamitische Colonie gegründet, die ihm zu Ehren Gath-Rimmon genannt wurde.

Beeroth aus der Familie Malkiel nennt, der selbstverständlich blos im Zusammenhange mit einer Besatzung dieser Gibeonitenstadt aus dieser Familie, gleich Schobal im Zusammenhange mit den ihm untergeordneten Mannschaften gedacht werden kann, einer Besatzung, die im Verlaufe der Zeiten sich in dieser Stadt eingebürgert und heimisch gemacht und die diese Stadt dem rechtmäßigen Eigenthümer nach der Erbregulirung nicht eingeräumt und überliefert hat, — Abi der Chronik im engeren Sinne einzig und allein die bezeichnende und ganz entsprechende Bedeutung haben kann: Occupator, Befehlshaber. So wird Kaleb Abi von Hebron, Mascha von Siph, Salma von Bethlehem (1. Chr. 2, 51), Aschchur von Tekoa, Ele (gleich Ela ein Sohn Kaleb's, 4, 15) dessen Nachkommen (das. 4, 3) aufgezählt werden, Abi von Etam genannt. Wenn man die Eigennamen mit Hilfe der Versionen und der Kritik rectificirt, könnten wir somit an den Genealogien der Chronik ein authentisches Stück Urgeschichte erhalten.

Joseph ben Aqnin

von

Ad. Neubauer.

(Fortsetzung.)

Joseph Ibn Aqnin's Verhältniß zu Maimonides scheint ein sehr freundschaftliches gewesen zu sein[1]), und wenn er gegen

[1]) In seinem Commentar zum hohen Liede zur Stelle שימני כחותם ermahnt er Folgendes:

deſſen Anſicht iſt, ſo iſt er es mit aller Achtung und ſpricht ehrerbietig von ihm [1]). Bei der Abfaſſung ſeines Tab el-Nuphus ſcheint er keines von Maimonides Werken gekannt zu haben [2]), denn erſt als er ſich mit dem Commentare zum hohen Liede befaßte, kam ihm deſſen Miſchneh-Thorah zu. — Dieſer Commentar, der den Titel „Aufdeckung der Geheimniſſe und Aufhellen des Lichtes“ führt [3]), hat einen myſtiſch-philoſophiſchen Charakter. Zu Ende der Vorrede lieſt man folgende Stelle, die die Methode ſeines Commentars auseinanderſetzt:

וקד שרחנא הדא אלמעני שרחא שאפיא פי אלספר אלאול מן תאליפנא אלמסמי חקים ומשפטים ולה שרח אכר והו תפסירה עלי על פשט ותפסיר מא פיה מן אשתקאק אלפאטה ותלכיץ אנחאה ותצריפהא פצארת לה תלתה וגוה מן אלשרח אלאול בחסב מוצוע בה הו תפסירה עלי על פשט כמא קאלוא [קלנא .l] והדא אלנחו מן אלתפסיר קד תכלמת פיה אלאואיל ר׳א׳ע מן אהל אללגה ואלנחו מתל ר׳ סעדיה גאון ז״ל ואבו זכריה יחיי בן דאוד אלפאסי נ״ע ואבו אלוליד בן גנאח אלחכים אלסרקסטי ואלנגיד ר׳ שמואל הלוי בן נגדילה ז״ל ואבו אברהים בן ברון ומ׳ יהודח בן בלעם ומ׳ משה בן גקטליה הכהן ג״ע וגירהם ר׳ח׳א פנמענא פי מוצענא הדא מן אעראבה ומעניא בחסב מא אעטונא מא אלקואנין פי תואליפהם ובדאנא בה לאנל סבק אלטאהר ללבאטן. ואלשרח אלתאני מא דהבוה אליה רבותי ז״ל פי אקואלהם פי מדרש חזית ומא וצע פי דלך פי אלתלמוד גמענאה איצא וכתבנאה בעד אלאול. ואלשרח אלתאלת והו אלדי כאן מקצודנא בהדא אלתאליף מן אנלה הו מא דהבנא אליה מן תפסיר דוד ורעאנה עבר ען אלעקל אלפעאל ותפסיר

פקלנא ענד פראק עלאמה אלומאן אלדאל (אלדאב .Mſ) ען אלשריעה בסיוף אלברהאן ר׳ משה בר כבוד החכם ר׳ מימון כר עובדיה הדה אלמקטועאת בעת נסע ידיד לבו ברכני נדוד שכח לבבי את נותו ואיך יכון לעורר אהבתו ונפשי יצאה עמו בצאתו.

„Bei der Trennung des großen Mannes R. Moſe machte ich folgendes Gedicht: . . . . (Steinſchneider l. c. p. 49). Ich glaube daraus ſchließen zu können, daß unſer Joſeph und Maimonides gleich alt waren. Aus Beziehungen, die jener mit andern Perſönlichkeiten (vgl. unten) hatte, würde faſt hervorgehen, daß er älter war. Vielleicht iſt er einer der Maſoretiſchen Dichter, die Harizi in der 18. Makame tadelt, und die ſchon vor dem שמד bekannt waren.

[1]) Vergl. weiter unten.

[2]) Vergl. oben.

[3]) Steinſchneider l. c. p. 53 pass.

כלה ורעיה ואחות עבארה עז אלנאטקה והדא אלמעני לם נגר אחד מן אלקדמא סכקנא אליה ולא לוח מנהא בשי ונעלנא רתבה אכרה להקדם אולאיך באלזמאן לאן אלשרח אלאול ואלתאני קד חכלם פיה מן תקדם קבלנא . . . .

„Es giebt 3 Arten von Erklärungen, dem Wortsinne gemäß, wie es schon die Grammatiker Saadia, Hajudj, Ganach, Samuel Nagdélah, Jizhak ben Barnu, Jehudah ben Balam, Moses Gikatiliah und Andere gethan; wir haben Alles zusammengenommen, was wir in ihren Büchern darüber gefunden, und haben diese Deutungen vorangehen lassen, weil das Offenliegende dem Innerlichverborgenen vorangeht. 2. Diejenige, wie sie die Talmudisten im Midrasch niedergelegt haben. 3. Die tiefere, wo nämlich דוד den höchsten thätigen Verstand[1]) vorstellt, כלה, רעיה und אחות metaphorisch die redende (rationale) Seele[2]). Ich bin der erste, der auf diese Weise erklärt, es wurde noch nicht das Geringste in dieser Weise veröffentlicht[3]), doch habe ich dieser die letzte Stelle eingeräumt,

---

[1]) Vergl. über diesen Intellectus: Munk's guide des Egarés I, 308 Note (fr. Uebers.).

[2]) Er wendet weiter die gewöhnliche Eintheilung der Seelenkräfte an. ואנמא כאנת תלאתה באזא תלאת אגנאס אלתי אלמוגודה פי אלאנסאן והי אלנפסאניה ואלחיואניה ואלטבעיה. Vergl. Acht Capitel von Maimonides, Anfang des ersten Capitels (arab. und deutsch von Dr. M. Wolf, p. 2, 3). Ich glaube, hier wäre der geeignete Ort gewesen, Maimonides zu citiren, wenn ihm dessen Werke zugänglich gewesen wären, und besonders wäre es sehr unliebenswürdig von einem Schüler, dem der Lehrer solche Aufmerksamkeit schenkt und ihm seine ganze Gedankenwelt öffnet, nicht einmal dessen Werke zu erwähnen.

[3]) Im Epilog dieses Buches, den ich später noch benutzen werde, sagt Joseph ben Aqnin Folgendes: וסמענא אן ר׳ אברהם בן עזרא נ״ע שרחה עלי ג׳ וגוע ולם נראה וכנא מח שוקן אלאטלאע עליה פאסתגלבנאה מן אלאנדלס מן תלמידים בקרטבה ווקפנא עליה סכאן כמא חקול אלערב פי אמתאלהא סמאעך באלמעידי כיר מן אן תראה. וכמא קאל אלשאעד קד ראינאך פמא אעגבתנא ובלונאך פלם נרץ אלכבד ודאינא תפסירה אכרי מ״ל שרח ר׳ שמריה נ״ע וגידה ולם יקנעני ואחד מנהם.

„Wir haben gehört, daß Abraham ben Ezra das hohe Lied auf dreierlei Art commentirt hat, wir haben aber den Commentar nicht gesehen; wir waren sehr begierig, ihn zu besitzen und haben ihn wirklich aus Andalusien durch Schüler in Cordova erhalten. Wir haben uns mit demselben beschäftigt, und siehe, es verhält sich mit demselben, wie die Araber zu sagen

weil in der ersten und zweiten Weise vor uns erklärt wurde" [1]).

Außer kleineren Stellen aus diesem Commentar werde ich hier nur Eine größere geben, und auch die nicht ganz; sie giebt uns Aufschluß über das Verhältniß Joseph ben Jehudah's (Aqnin) zu Maimonides' Werken, als er diesen Commentar schrieb. Nachdem er zu מי זאת עולה eine tiefere (mystische) Erklärung von dem Gesetze über גיד הנשה gegeben hat, bemerkt er Folgendes:[2])

ולמא פסרנא מן עלם אלבאטן מא חבין לנא ממא פאץ מן נור אלבארי נשכרה ונקדם אסמה ממא חבין לנא פי מעאני בואטן פסוקים מן אלכ"ד פי מקאלה טב אלנפוס ופי ספר המוסר ופי מעשה בראשית ומעשה מרכבה מן תאליפנא אלכביר אלמסמי חקים ומשפטים בלגנא אלתאליף אלשריף אלמסמי משנה תורה למופת הזמן ר' משה בר כבוד החכם רבינו מימון ז"ל פוגרנא פיה כלאמא הדא נצה המגלה פנים בתורה והמוציא דברי המצות מפשטן הרי זה בראי רשע ואפיקורוס דל טאהר כלאמה עלי תחרים תאוילאת אלבואטן לעלה אנהא תפצי במקילהא אלי תעטיל אלפראיץ לאנה אדא אעתקדנא פי באטן גיד הנשה אתבאע אלשהואת ופי מאזני צדק אתבאע קואנין אלמנטק בטל תחרים גיד הנשה וגאז אתבאד אלמוזין ואלסלג אלגיר עאדלה פחכון הדה אל תאוילאת סבב לתעטיל אלמצות ואבאחת אלמחדודאת והדא בלאף למא קלנאה פי תפסיר הדא אלכתאב ופי גירה מן תפסיר אלכאטן פלתעלמוא אן תעקב אלנטר תבין אן ליס בינגא בלאף אצלא . . . .

„Nachdem wir in unseren Werken Tab el-Nufus, sepher hamussar und dem großen Werke Chukim u-Mischpatim mystische Erklärungen verschiedener biblischer Verse gegeben, kam uns das herrliche Werk des

---

pflegen: besser in der Ferne von Dir zu hören, als Dich zu sehen; der Dichter sagt: Wir haben Dich gesehen und Du hast uns nicht in Erstaunen gesetzt, wir haben uns mit Dir versucht und nicht den Bogen gebrochen. (Ich bin durchaus der Uebersetzung des Hemistich nicht sicher: derselbe findet sich Hariri p. 49, doch kann man auch אלכבר lesen, da das Ms. sehr undeutlich ist). Wir haben auch andere Commentare gesehen, so z. B. den des R. Schmarja und andere, aber keiner hat uns befriedigt."

[1]) Steinschneider l. c. p. 55.

[2]) לא תטע לך אשרה אם ר"ל כל המעמיד דיין שאינו הגון וכו' וממחנה בחליאל und andere Beispiele.

Maimonides, Mischneh Thorah zu Händen, worin wir fanden, daß „Derjenige, der sich erlaubt, den buchstäblichen Sinn der Gebote zu verlassen, ein Lügner, Frevler und Epicuräer genannt werden kann;" der Grund hiervon ist deutlich, weil durch diese Auslegung das Gebot ganz und gar verschwindet. So z. B. wenn wir das Verbot גיד הנשה auf die Sinnlichkeit und מאזני צדק auf die Regeln der Logik anwenden, so hört das eigentliche Verbot beim ersteren auf, und zweierlei Gewicht und Maaß wäre erlaubt. Solche Erklärungen würden nur zur Vernachlässigung der Gebote und zur Aufsuchung von Spitzfindigkeiten führen, dies wäre das Gegentheil von dem, was wir in diesem Buche und in anderen, wo wir tiefer liegende Erklärungen gegeben haben, bezwecken wollten; bei genauerer Untersuchung aber wird es sich herausstellen, daß zwischen unseren Worten und dem Maimonides keine Verschiedenheit vorhanden ist." . . . Ben Aknin fährt fort, daß M. nur einerseits die christliche Sekte im Auge habe, die nur den tiefer liegenden Sinn der Bibel festgehalten und andererseits die Karäer, die wieder nur den buchstäblichen Sinn angenommen haben. Er hingegen hält beide Erklärungen fest und beruft sich hier auf den Talmud [1]), daß dieser ebenfalls tiefer liegende Deutungen den biblischen Versen gegeben hat. Er schließt mit folgenden Worten:

פקד ואל אלשך וסקט אלאעתר[ו]אן פי מא יתהר בבארי אלראי מן אלאבתלאף בינגא ובין מא קאל מופת הדור פי תאליפה לאן לא בד לנא מן אעתקאד פשאטיה דקרא ולה בואטן כתירה מסתברגה מנה ואלמעתקד אלטאהר ולא ילתפת אלבאטן אלא גאהל והו מדהב אלמינים שיאנה צדוק וביתוס ואלמעתקד אלבואטן ולא ילתפת אלטאהר יסקט אלאעמאל ואלתעבאת כלהא והי אלטאיפה אלפאסקה והו אעתקאד אלנצארי ואלי הדה אשאר מופת הדור פי תאליפה והו אלדי סמאה בראי ורש ע ושוטה ואפיקורום וחק להא אן תסמי הדה אלאסמיאת. פקט סקט אלאבתלאף ואתפקת אקאוילנא לאן אלאסתמדאר מן ענפר ואחד.

„Somit schwindet jeder Zweifel hinsichtlich der Verschiedenheit zwischen unserer Meinung und der des Maimonides, denn auch wir glauben an den buchstäblichen Sinn, nur daß auch ein tiefer liegender zu Grunde liegen mag, nehmen wir ebenfalls an. Die

---

[1]) Vergl. oben p. 397.

Festhaltung des Ersteren und Vernachlässigung des Andern beweist nur Unwissenheit, wie dies bei der Secte der Saducäer der Fall ist; das umgekehrte Verfahren ist bei den Christen üblich, und auf diese Sekten beziehen sich mit Recht Maimonides Worte, ich aber stimme mit ihm ganz überein, denn wir gehen von ein und demselben Standpunkte aus."

Hat ben Aqnin nun Tab el-Nufus, dem große Werke vorausgegangen, in den neunziger Jahren des XII. Jahrhunderts geschrieben [1]), um so mehr müßte dieses Werk, wenn es vom Schüler des Maimonides verfaßt worden wäre, wenigstens in Alepo geschrieben worden sein; wie käme es also, daß er erst so spät im Besitze der Mischneh Thorah gewesen sein sollte, und hätte er hier nicht den Moreh citiren sollen, wenn er das Werk vor sich gehabt hätte? Sind nun wirklich zwei Joseph ben Jehudah, so braucht man die Stelle von Munk citirt, nicht als eingeschoben zu erklären. Ich gebe hier dieselbe noch einmal, weil erstens Munk's Arbeit im **Archives israelites** [2]) in Deutschland zu wenig gekannt ist, und weil ich sie weiter ausführen will, und den Zusammenhang nicht gerne stören möchte.

וקו׳ צפנתי לך אשארה אלי דורות השמד אלתי נקים [פיהא] שראיע אלתורה תחת דראב אלסיף ולא סימא שמדנא הדא המקום יבטלו ונחן פיה כמא עלם משחגלון בלמוד תורה וברהאן קולנא מהור החכם הגדול ר׳ משה בר כבוד ר׳ מימון בפאם ומכאנה מן אל עלם מכאנה ות[י]אליפה עלי עלומה שרח אלמשנה ומשנה תורה וספר כמצוות. ודליל אלחאירין והילדים האלה ארבעתן נתן ה׳ וכו׳ מעמא לה מן אלתקדם פי פנן אלעלום פלו לם ינבגי אלא הו פי שמד לכפא.

„צפנתי לך" (VII, 14) ist eine Anspielung auf die Zeiten der Verfolgung, wo wir das Gesetz, unter Bedrohungen mit dem Schwerte, üben, und besonders in der jetzigen Verfolgung [3]), wo wir uns immer mit dem Studium des Gesetzes abgeben; ein Beweis dafür ist das Erscheinen des großen Maimonides in Fez, dessen höheres Wissen allgemein bekannt ist und der einen Com-

---

[1]) Steinschneider l. c. p. 58.

[2]) 1851, S. 320.

[3]) Gegen Ende des genannten Epilogs zu diesem Commentar findet man folgendes:

mentar zur Mischna, Mischna Torâh, ein Buch über die Gebote und den Führer[1]) der Verirrten verfaßt hat; diesen vier Kindern hat Gott Weisheit gegeben ꝛc., außerdem, was er schon früher in den verschiedenen Zweigen der Wissenschaft hervorgebracht, und er allein würde schon für diese Verfolgungszeit ausreichen."

(Schluß folgt.)

Die zweite Uebersetzung des Saadiahnischen Buches „Emunoth wedeoth"

angeblich von Berechjah hanakdan.

(Munch. Cod. 42. Hebr.)

Von

Dr. P. Bloch.

Saadiah's Buch „vom Glauben und Wissen" ist bekanntlich von Jehudah ibn Tibbon übersetzt worden. Neben dieser Uebersetzung, welche unseren gedruckten Ausgaben dieses Buches zu Grunde liegt, geht aber noch eine andere um, von der sehr oft

---

נדגוא מן רבנא חסן אלתואב ואעאנה לנא פי מא נרומה מן טהארה מן סמאת השמד ואן יבלגנה אלאמל פי מקצדנא מן אלכרוג מן ארץ נזרה אשר לא מסוה רה היא.

„Hoffen wir von Gott seine gütige Belohnung und dessen Beistand, um wieder von unsern Verunreinigungen durch die Verfolgungen uns reinigen zu können, und daß wir bald unsere Hoffnung erfüllt sehen, ein verwünschtes verunreinigtes Land verlassen zu können. Zur Stelle תרצה sagt er als Parallele סד מן ראי „im Osten giebt es eine Stadt, die Sermen Rai heißt". Würde er in Syrien geschrieben haben, so hätte er den Ausdruck ענדנא oder פי בלדנא gebrauchen sollen; doch kann dies ein Citat aus einem arabischen Autor sein.

[1]) Wie es scheint, kannte er das Buch nur vom Hören und giebt er daher den Titel nicht ganz richtig.

die Rede iſt, obwol ſie, wie es den Anſchein hat, eigentlich noch Niemand recht und feſt geſehen hat; Niemand wenigſtens hat über ihre Anlage, ihre Qualität, ihre Entſtehungszeit herzhaften Beſcheid gegeben. Kurze, verſprengte Bruchſtücke derſelben tauchen gar häufig als Citate aus den verſchiedenen Schriften [1]) des älteren Mittelalters auf und erregen die Vermuthung, daß dieſer Dolmetſch der Saadiahniſchen Gedanken einſt eine weite und nachhaltige Verbreitung gefunden hatte. Dem letzteren Umſtande dürfte es wol zu verdanken ſein, daß dieſe Ueberſetzung noch heute auf verſchiedenen Bibliotheken wenigſtens handſchriftlich vorhanden iſt; auch unter den Handſchriften der hieſigen Staatsbibliothek befindet ſich dieſelbe und aus dieſer ſind die folgenden Mittheilungen zuſammengeſucht. Codex 42 der **Hebraica**, von deutſcher Hand mit wechſelnder Sorgfalt geſchrieben, umſchließt folgende Werke: 1) das ספר הקנא von Abigdor Kana, inſofern es den ביאור טעמי המצות על דרך הנסתר behandelt; 2) das Buch דודי ונכדי, welches phyſikaliſche Fragen beantwortet, von **Berechjah bar Nitronai**, wahrſcheinlich aus dem Lateiniſchen überſetzt; [2])

---

[1]) ספר חסידים § 612 ff.; אוצר נחמד) ס׳ כתב תמים III S. 58 ff.) von Moſe Taku; ספר המצרף, (letzteres hat nur eine handſchriftliche Exiſtenz); ס׳ מלחמות ה׳ von Jakob ben Reuben (אוצר נחמד I S. 117). Wo jedoch dieſe Ueberſetzung angeführt wird, erſcheint ſie immer ſehr gekürzt und zugeſchnitten.

[2]) In dieſem nur handſchriftlich vorhandenen Buche frägt der Enkel und der Großvater antwortet. Es zerfällt in 62 Kapitel verſchiedener Größe, von denen aber auch das größte nur mäßigen Umfang zeigt. Die erſte Frage lautet: למה כשהאיש נופל במים צלול הוא כעופרת וכשמרת הוא צוף על המים, כי היסף הדבר; zur vierten: למה הארץ מזדעזע ואני ברכיה מצאתי בספר החכם אבן עזר ובספר פרחון על „המביט לארץ ותרעד" כי אוצרות הרוח בקרב הארץ ושם יצאו לכל העולם וכשהחיה האדמה רכה יצאו בנחת ואיד והוא שני ואיד יעלת מן הארץ להעשות עכים ונהפך למים וכשהחידת האדמת יבשה וקשת חוקרת יצא דרוח בחוזק ומרעיד הארץ והוא סימן לבני מקום וגולים ממקומם והחלף המלכות. Zur neunten Frage wird die Fabel erzählt von rusticus exspectat, dem defluat amnis und der rusticus mit כפרי überſetzt. Zur zehnten Frage: על הנחלים ההולכים אל הים למה לא ימעטו wird Ibn Eſra angeführt. Am Schluſſe dieſer Frage und vor dem Anfange der elften heißt es: כאן מתחיל ספר השאלות נכד לדוד. אני ברחידת כר נטרונאי לחצוני רעיוני אשנס מותני להעתיק אלה הדברים בלשון עבריה כי מצאתי בכתב של גוים אשר העתיקום מן העבריים ובם

3) den in Rede stehenden Schatz, mit dem Titel פתרון ספר האמונות והרצב הבינות ממליצת מפענח צפונות. Das hier vorliegende Werk nun ist durchaus kein Auszug, sondern eine vollständige, ausführliche Uebersetzung, fast eine Paraphrase,[1]) welche sich in 10 מגילות theilt.

Ihnen voran geht die Einleitung, welche mit folgenden Worten schließt: ואלה שמות המגילות, הא׳ אבאר בה כי כל העולם כולו חדש וברוא, והב׳ אלוהינו יתרומם שמו אחד ואין שני לו, והג׳ כי יש לאלוהינו מצוות ואזהרות וחייבים לעשות אנחנו, והד׳ אודיע בה חוקי העבודה והסרבנות, והה׳ אבאר בה דרכי הזכיות והזדונות, והו׳ אפרש בה ענייני אמתת הנפש, והז׳ באור תחיית המתים והקיצתן, והח׳ פירוש מדת[2]) הקץ והפרקן, והט׳ ענייני הגמול והפרעון, והי׳ באור חוקי הטוב והישר הראויים שיתנהג בם היצור בעולמו. ובעשר האמירות הללו מחייב החייב ומזכה את הזכאי בראיות וקנצים חסינים ב״ע רחו״ם תם ספר הראשון שהוא ראשון לכל המגילות ונקרא צדד אל כתאב. פתרון ספר האמונות ופלוס הבינות.

Stirn an Stirn mit der Tibbonidischen Uebersetzung gestellt, läßt sich durchgängig die Identität jedes Saadianischen Gedankens und seiner Ausführung bei diesen beiden Rivalen leicht erkennen; die natürliche Folge einer solchen Konfrontation ergiebt, daß sie sich gegenseitig beleuchten. Nur wenige Proben hiervon sollen jetzt vorgezeigt werden, um dadurch einige Fehler und Mißverständnisse des vorliegenden Tibbonidischen Textes zu berichtigen. Die Wahl trifft solche Stellen, bei denen ein geringer Grad

---

דברים נעלמו מחכמי דורנו וחכמות כפוארות למשכילים לא שופתם עין שכלים וכראותי חכמה מפואר בלי מכוער לפניכם מוחזרים מהרתים מיד בן נכר וכתבתים בלשון הקדש אשר נעלה על לשון והספר הזה הוא בין שני חכמי הדור הדוד והנכד ohne Zweifel gehört diese Erklärung an den Anfang des Buches.

[1]) Hiernach ist die im Litteraturblatt des Orients 1848 S. 553 von Dukes gegebene Notiz zu berichtigen. Nur die Pariser Handschrift ancien Fonds Nr. 194 und de Rossi 482 sind Auszüge, nicht aber — was dort zweifelhaft gelassen wird — das eigentliche Werk. Die Proben, die Zion I S. 79 und an der angegebenen Stelle des Litteraturblattes 1848 gegeben werden, stimmen mit der Münchener Handschrift überein, nur sind sie überaus stark gekürzt und beschnitten. Am letzteren Orte muß übrigens überall statt קנין vielmehr קנון gelesen werden.

[2]) Vor dem Buche selbst heißt es ספר הפדות והפורקן.

von Aufmerksamkeit schon aus dem gedruckten Texte das Richtige gefunden hätte, welche aber gleichwol wie Erbkrankheiten sich von Ausgabe zu Ausgabe fortgepflanzt haben. In der Mitte der Einleitung etwa (S. 12)[1]) belehrt uns Saadiah, wie wir mit Hypothesen zur Erklärung von Erscheinungen umgehen sollen; er faßt den Fall in's Auge, wenn eine Hypothese durch eine Erscheinung gefordert wird, einer andern aber widerspricht, mit den Worten: וכשיאמר אומר האמנתי בכך, הקשה על המוחש, והיתה האמונה ההיא מפסדת מוחש אחר, נדון בגבול שבשני המוחשים: „Wenn Jemand sagt, ich glaube an diese Hypothese, weil sie aus der Wahrnehmung erschlossen ist, diese Hypothese aber widerspricht einer anderen Wahrnehmung, — dann entscheidet man בגבול שבשני המוחשים". Hier fließt aus dem Worte גבול schlechterdings kein Verständniß, man nehme es in der einfachen Bedeutung von „Gebiet", „Grenze" oder in der technischen, nach der es einen der beiden Termini eines Urtheils (Subjekts- oder Prädikatsbegriff)[2]) bezeichnet. Nehmen wir jedoch hier eine ganz geringfügige Aenderung vor und lesen נדון בגדול שבשני המוחשים, dann fügt sich Alles in bester Ordnung; es heißt nämlich, „die bedeutungsvollere der beiden Wahrnehmungen giebt den Ausschlag." In der That kommt derselbe Gedanke auch bald darauf zum Vorschein: וכאשר נפגשים בהבאת הראיה כמו אלה השנים, הגדול שבהם יותר ראוי לראיה. „Wenn bei einer Beweisführung solche zwei (Wahrnehmungen) einander entgegen treten, dann eignet sich die bedeutungsvollere besser zum Beweise." Ziehen wir jetzt die handschriftliche Uebersetzung zu Rath, so verschwindet jeder Zweifel an der Berechtigung solcher Aenderung; dieselbe lautet: אם יטען טוען ויאמר, כי האמנת בעלה פלונית קשיון על מה שראיתי בעיני בעלה פלונית, והקשתי

---

[1]) Citirt wird hier durchwegs nach der Leipziger Ausgabe des אמונות ודעות, die sich wenigstens durch schönen Druck auszeichnet.

[2]) ואם הגבול הנה יורה בו בזה הספר על הדבר שתותך אליו ההקדמה ממה שהוא חלק ההכרח בהיותה ההקדמה והוא הנשוא והנושא שהם חלקי ההקדמה ההכרחיים במציאותם לא הדברים שנוספו בהקדמה למקום הקשר Uebersetzung der Analyt. priora des Aristoteles, von Jacob ben Abba Mari; nach einem Manuskript aus der Bibliothek des Herrn A. Merzbacher zu München, dem der schöne, heutzutage seltene Ruhm eines modernen Oppenheim gebührt.

כמדעי הקשיון הפלוני, כבר ראוי שנבחון דבריו ונבדק קשיונו, אם נמצא שהוא מבטל בהקישו מדע אחר או עלה אחרת עדיפים ונשאים ממה שחשב ויתרים על מה שהקיש ראוי שנעזב הדבר המועט ונחפש הדבר הגדול ונסמך על הקשיון הכללי ודומה הדבר הזה לדברי האומרים כי הבריות נבראו מן המים וכ׳.

Ein anderes Beiſpiel im erſten Buche, wo Saadiah die zweite Art der angeführten Weltanſchauungen, wahrſcheinlich die der Mutakallimun, auseinanderſetzte, heißt es gleich darauf (S. 26) וגורו בזה ושמו בזה אמונתם. והביאם אל המאמר הזה שלא יודו במה שאינו בנמצא, ואלה הצורות אשר טרחו בהבאתם לדמותם אל צורות הטבעים האלה הנמצאים והנני מבאר מה שיש עליהם בשערים האלו וכ׳. „Veranlaßt hat ſie zu dieſer Erklärung, weil ſie Etwas, das in der Wirklichkeit nicht exiſtirt, nicht anerkennen wollen; jene Formen aber, die ſie mit ſolcher Mühe herbeibringen, um aus ihrer Analogie dieſe vorhandenen natürlichen Formen zu erklären" — hier fehlt offenbar die andere Hälfte des Satzes, etwa לא ראו אותם וכמותם מעולם; „dergleichen Formen exiſtirten ja ebenfalls nicht," muß offenbar ergänzt werden. Die andere Interpretation lautet an der betreffenden Stelle: וחתכו על זה הדבר ושמו זו המחשבה נימום אמונתם. ונצרכו לאלו ההרהורים וחייבו את עצמם באלו המחשבות כשביל שלא ירדו ולא יאמינו בעשיית יש מאין, מפני שלא מצאו דבר שהותקן מדבר נעדר, וכן הם אומרים אי אפשר להאמין אלא ברוגמת מה שראינו, ולא ידעו האוילים כי אלו המחשבות וההרהורים אשר בראו אותם לא ראו אותם וכמותם מעולם.

Nun noch ein drittes Beiſpiel, wo es ſich darum handelt, die Interpretenehre Ibn Tibbon's zu retten. Im dritten Buche, wo Saadiah den Grund für manches Verbot angiebt, hat der deutſche Ueberſetzer[1]) es für unerläßlich gehalten, einen Zuſatz aus eigenen Mitteln beizufügen. Indeſſen liegt hier gar nicht — wie der deutſche Ueberſetzer glaubt — die Wahrheit in der Tiefe des Brunnens, ſondern oben auf dem Boden grade vor den Füßen.

---

[1]) Fürſt, Leipz. 1845 S. 203. Daß dieſe Ueberſetzung oft geirrt hat, ſchmälert ihren Werth nicht, zumal ſie die erſte war und die einzige iſt. Unverzeihlich aber iſt es, wenn der letzte Herausgeber, trotz des gelehrten Geſichtes, welches zur Einleitung herausſchaut, dies Alles gläubig nachſchreibt und noch obendrein ibn Tibbon für den eigenen Mangel an Verſtändniß verantwortlich macht.

Beide Ueberſetzungen ſollen jetzt nebeneinander geſtellt werden und es herausſtellen, daß der Tibbonide weder ungeſchickt, noch unrichtig überſetzt hat.

Ibn Tibbon (S. 73).	Ueberſ. Nr. 2.
ומחועלות אסור אכילת קצת בעלי חיים שלא ידמום לבורא כי לא יתכן שיחייב[1] לאכול מה שהוא דומה לו ולא לטמאו, ושלא יעבד האדם מאומה מהם כי לא יתכן לעבוד מה שהושם לו למאכל ולא מה שהוש׳ אצלו טמא כו׳	ויש באסור[2]) קצת אכילת הבהמות, אחת כדי שלא ידמה אותם לצורם מפני שהם אסורים ונבזים ומפני שאי אפשר שיתיר היוצר עבדיו אכילת ממש הדומה לו וגם אי אפשר שיטמא את הצורה אשר היא כראותו וכצורתו, ולמען אשר לא יעבד אדם אחת מהם ולא יתפלל להם מפני שאי אפשר לעבד מה שהוא אוכל ומה שהוא מטמא וכ׳.

Was Saadiah hier ſagt, iſt leicht verſtändlich, nämlich Gott habe einen Theil[3]) der Thiere für unrein erklärt, den andern zu eſſen geſtattet; hierdurch ſei es unmöglich geworden, 1) ein Thier zum Idol für Gott zu gebrauchen, oder ſich Gott in ſeinem Bilde vorzuſtellen, 2) ein Thier göttlich zu verehren, oder ihm einen religiöſen Kultus zu widmen.

Eine erhöhte Bedeutung gewinnt unſere Ueberſetzung noch dadurch, daß ſie an Orten, wo Saadiah auf ſeine anderwärts ausgeſprochenen Anſichten verweiſt, zuweilen paraphraſtiſche Erläuterungen giebt, welche wahrſcheinlich aus der Quelle geſchöpft ſind. Da ſolche Aufklärungen nicht grade ſehr zahlreich ſind, ſo ſoll hier jetzt als Probe eine nicht unwichtige für die Geſchichte der Religionsphiloſophie intereſſante Mittheilung vorgelegt werden, obwol hierzu ein wenig weit ausgeholt werden muß. Es iſt genügend bekannt, daß die göttlichen Attribute in ihren verſchiedenſeitigen Beziehungen der Tummelplatz waren, auf welchem die ſchwerſten und hitzigſten Kontroverſen geliefert worden ſind. Das Moment der Einfachheit, welches bei der ſpekulativen Ent-

---

[1]) Das Wort שיחייב hat keine große Schwierigkeit, wenn auch שיתיר beſſer zu לאכול, aber dann nicht zu לטמא gepaßt hätte.

[2]) Muß wol heißen: אכילת קצת הבהמות.

[3]) Die deutſche Ueberſetzung nimmt hier קצת בעלי חיים als „einen Theil des Thieres," während es in der That bedeutet: „ein Theil der Thiere," eine Art. cf. bald darauf ומחועלת הדחקת שביבת קצת הנשים.

wicklung des Gottesbegriffs keine Zurücksetzung duldet, hat besonders seine dilemmatischen Schlingen überall hin ausgeworfen und namentlich auf zwei Seiten von der Spekulation ernstliche Rechenschaft gefordert. Erstens ist es die Mehrheit der Attribute, durch welche die Einfachheit des Wesens in Frage gestellt wird; ist die Einfachheit auf dieser Seite restituirt, so erscheint sie zweitens durch den Dualismus gefährdet, welcher in dem Begriffe eines Attributs, das einer Wesenheit zugehört, also nicht als diese Wesenheit selbst gedacht wird, seine bedenklichen Spitzen zeigt. Von diesen beiden Problemen hat Saadiah nur das erstere in ausführliche Erörterung gezogen. Dagegen ist er dem zweiten, wiewol oder vielmehr grade weil es einen tieferen spekulativen Gehalt in sich birgt, fremd geblieben; ja er scheint sogar — worin natürlich nur Unverstand Grund zu einem Vorwurf für den Initiator der religionsphilosophischen Doktrin finden könnte — er scheint sogar nicht einmal den Ausgangspunkt jenes Problems genau erkannt zu haben. Dieser Ausgangspunkt, welcher zugleich von dem einen Problem zum andern überleitet, besteht in der begrifflichen Entwicklung der Attribute, woraus die Distinktion zwischen wesentlichen und abgeleiteten[1]) Attributen entspringt.

Saadiah unterscheidet also nicht zwischen wesentlichen und abgeleiteten Attributen. Gleichwol scheint er an einer Stelle in zweiten Buche מאמר האחרות einen solchen Unterschied anzugeben (S. 66): וכל אשר בא מאלו השמות ענינם שב אל הברואים, וזה הוא ההפרש בין שמות העצם ושמות הפעלים, וכאשר בארנו בפרוש ואלה שמות. Aber schon der Umstand, daß ein solcher Kardinalpunkt in den Hintergrund gestellt und so nebenher erledigt wird, muß zum Mißtrauen bestimmen und hier eine andere Auslegung vermuthen lassen. Wir wollen hierzu den Gedankengang Saadiah's an dem betreffenden Ort kurz skizziren. Saadiah setzt zuerst auseinander, daß Gott einzig, lebendig, allmächtig, allweise ist und daß nichts Geschaffenes ihm gleiche; alsdann erklärt und beweist er die Einheit, das Leben, die Macht, die Weisheit und erläutert,

[1]) מדות עצמיות und מדות פעליות; die letztern sind mehr der Sache nach als dem Wortlaut gemäß hier übertragen.

daß dieſe Verſchiedenheit der Merkmale keine Verſchiedenheit im Weſen der Gottheit darſtelle und überhaupt nur ſcheinbar ſei. Hierauf kommt die Unvergleichlichkeit Gottes an die Reihe und dieſe wird mit der Bemerkung eingeleitet, daß keine Bezeichnung einer Weſenheit oder Eigenſchaft (תאר לעצם ומקרה) bei Gott zutrifft und daß jeder Ausdruck — er ſei ſonſt üblich oder finde ſich in der heiligen Schrift — von der Vernunft korrigirt werden müſſe, ſobald er ein ſinnliches Moment an Gott heranträgt. Um dies ſummariſch nachzuweiſen, werden die zehn Kategorien herangezogen, unter welche alle Dinge und Zuſtände ohne Unterſchied ſubſummirt werden können. Bei der neunten Kategorie, der des Wirkens, angelangt beſeitigt Saadiah die Schwierigkeit, daß durch den Begriff des Wirkens, wenn er von Gott ausgeſagt wird, zugleich der körperliche Zuſtand der Veränderung in Gott geſetzt wird, auf folgende Weiſe. Gott bleibt, während er wirkt und nachdem er gewirkt hat, ſtets in demſelben unwandelbaren Zuſtande; jedoch das Geſchöpf empfindet eine Veränderung, indem es zuerſt eine Einwirkung erfahren und hernach dieſe Einwirkung verloren hat. Nur vom Standpunkte des Geſchöpfes kann Gott als „wirkend" bezeichnet werden und nur vom einſeitigen Standpunkte des Geſchöpfes aus können Bezeichnungen Gottes von ganz entgegengeſetzter Art und Thätigkeit gerechtfertigt werden. Eigenſchaftswörter, als Bezeichnungen für Gott, laſſen daher, weil von Thätigkeiten hergeleitet, einen Gegenſatz zu (wie z. B. barmherzig und eifervoll), verlegen aber den Schauplatz für ihre Bedeutung völlig in die Sphäre der Kreatur. „Und dies iſt der Unterſchied zwiſchen den Bezeichnungen, welche Eigennamen ſind — ſo müſſen jene oben angeführten Worte verſtanden werden — „und den Bezeichnungen, welche als Eigenſchaftswörter von Thätigkeiten hergeholt ſind, wie dies bei der Interpretation des Exodus ausgeführt worden iſt." [1]) Die hierzu genau kongruente Parallel-

[1]) Auch die Aeußerung gegen den Schluß des fünften Buches muß ebenſo verſtanden werden (מאמר זכיות וחובות S. 114) והוא שהדחמים הנוכרים לבורא יתברך ויתעלה מסני שאי אפשר וכו'. Wir geben auch hierzu die Parallelſtelle der handſchriftlichen Ueberſetzung, welche dieſer Auffaſſung entſpricht: מסני שרוב חסדיו ועוצם רחמיו, כיון שאי אפשר להיותם

ſtelle der handſchriftlichen Ueberſetzung lautet: וכלל השמות הללו הם השמות והכנויים, וההפרש בין שמות המיוחדים לשמות הכנויים כי הוא שמות המיוחדים אין להם תמורה כגון ה׳ אלוה יה אלהים, ושמות הכנויים יש להם תמורה כגון רחום וחמורתו קנוא חנון ונוקם מורישׁ ומעשיר ממית ומחיה, אלו והדומים להם כנויים. „Sämmtliche Namen Gottes ſind Eigennamen und Beinamen. Der Unterſchied zwiſchen Eigennamen und Beinamen beſteht darin, daß die Eigennamen keinen Gegenſatz haben können; wol aber iſt ein ſolcher Gegenſatz bei den Beinamen vorhanden, wie z. B. der Barmherzige, deſſen Gegenſatz der Eifervolle, der Gnädige und Strafende, der Erniedrigende und Erhebende, der Tödtende und Belebende. Dieſe letzteren und andere ähnliche ſind Beinamen“[1]). Man ſieht hieraus deutlich, daß — Saadiah die Sorgfalt ſeiner Deduktionen faſt ausſchließlich der Auslegung der Gottesnamen und nicht der Definition der Attribute zuwendet.

Wir ſchließen unſere Auswahl der Stellenleſe mit dem erſten Kapitel der Pſychologie, Buch VI. Wir glauben durch dieſes Citat die Behauptung bekräftigen zu können, daß dieſes Stück keinen Anhalt zu der Annahme bietet, Saadiah habe die Präexiſtenz der Seele gelehrt; ſchwerlich dürfte auch anderwärts bei Saadiah eine Handhabe zu ſolcher Annahme gefunden werden. Buch VI beginnt alſo: ואתחיל בראש המגילה הזאת ואומר הודיע אותנו אלוהינו יתרוממם וכרז על יד נביאיו הנאמנים, שהוא יוצר לנפש האדם בקרבו עם כלל יצירת צורת גולמו, כמו שאמר משה דבר ה׳ על ישראל נאם ה׳ נוטה שמים ויסד ארץ ויוצר רוח אדם בקרבו, והוא יתרוממם וכרז חברם זה כוה קץ ותכליה, וכיון שיחמו ויגמרו קנציהם ויחקרו תכליותם[2]) בזמן ההוא יפריש ה׳ ביניהם ויבריל זה מזה ויהיו[3]) הגופות והנשמות

שרים עליו ולא חלים על עצמו ולא חורים במונותם והויותם עליו שאינו צריך לרחמי עצמו ולא לחסדי נפשו, ובשביל שאי אפשר לשום מקרה ועירע וגידש לשלוט עליו, וכיון [שאי] אפשר להיותו צריך לרחמיו וחסדיו כמו שאמרנו כבר ראוי שיהיה רחמיו דומות לכנוייו וסמור שמותיו שהם מסמור פעלו ולא מסמור עצמו.

[1]) Der Hinweis auf die Interpretation des Exodos fehlt hier, offenbar, weil dieſe ſelbſt angeführt wird. Wären nun hier weſentliche Attribute gemeint, ſo wären die Beiſpiele nicht durch אלוה, יה u. ſ. w. ſondern durch אחד, חי u. ſ. w. belegt worden.

[2]) Mſcr. תכליהם.

[3]) ויהיה.

שמורים בגנזי צורם, עד העת אשר ימלא מספר הנפשות אשר הסכים צורינו בחכמתו לברא אותם ולעשותם, וכיון שיתם מפקד[1]) מספר הנפשות הנבראות בזמן ההוא יחבר ה׳ אותם פעם שנית ויחזיר הנפשות להם לגלמים ההם ויביאם זה בזה, ועשו לעינינו הנביאים על אמתת הזה אותות ומופתים ונתחייבנו כדי להאמין בהם ולקבלם, והתחלתי לבאר זה הענין בלטישות השכל ושינון הבינה בביאור מבואר ופלפול מפורש כדרך ניהגנו[2]) במגילות הנקדמות וכו׳

Bei einem ſolchen Gegenüberſtand zweier Nebenbuhler wird der vergleichende Scharfſinn geradezu herausgefordert, zu thun, was ſeines Amtes iſt, und die Weiſe, wie den Werth beider Leiſtungen gegeneinander abzuwägen. Schon bei einem flüchtigen, oberflächlichen Einblick in beide Verſionen drängt ſich ſofort die Wahrnehmung auf, daß beide Ueberſetzer von entgegengeſetzten Wegen auf ihr Ziel losgegangen ſind, daß der eine vielleicht in bewußten Gegenſatz zum andern getreten iſt, mit ihm gradezu rivaliſirt hat. Jehudah ibn Tibbon zeigt überall das Beſtreben, durch genauen Anſchluß an die Worte der Urſchrift und durch Präziſion des Ausdrucks dem Original ſo treu und nahe als möglich zu bleiben; ſein Rival dagegen müht ſich ab, alle möglichen Farben und Worte zu reiben, damit er von den Saadianiſchen Argumentationen die richtige Kopie nur nicht verfehle. Ibn Tibbon pflanzt den Saadianiſchen Text aus dem Arabiſchen in's Hebräiſche um, er ſagt daher nirgends mehr, als ihm vorliegt; den Text ſtreng wiederzugeben iſt das Ziel, das er ohne Rückſicht auf die Wünſche des Leſers unverwandt im Auge behält. Sein Gegenpart dagegen wird die Furcht nicht los, mißverſtanden zu werden[3]), wiederholt ſich daher beſtändig und überſtrömt

---

[1]) מספר auch ſonſt als Synonym von מספר.

[2]) נידנו.

[3]) Um unſer Urtheil zu belegen, müßten wir die ganze Ueberſetzung herſetzen. Wir geben daher nur Ein Beiſpiel für Vieles. In der Einleitung [Bei Tibbon (S. 3) [וכאשר עמדת על השרשים האלה] heißt es: ובעמדי על המעשים האלה והתבוננתי בעיוותים האלה וע לבי וחרדה רוחי והמה נפשי ללקוח בני גילי המבינים והמתי ונהמתי לעמיתי ובני בריתי משפחת הצדיק ועדת היחוד וסגולת האמת מתי ישורון ממה שראיתי מהם בימי חלדי קצת מהם אינם מאמינים כראוי ואינם דבקים בחוק האמת ורבים מן ההוגים מתגאים בחעיותם ומחרחרים בהבלותם ומחזדים בספקותם וגם שולטים על צנועי היושר ומחלוננים על בעלי האמת ומתגברים על שומרי

nicht selten von einem so mächtigen Phrasenstrom, daß man vor lauter Worten den Gedanken nicht hört. Ein ganz beträchtlicher Wortreichthum steht allerdings diesem Uebersetzer zur Verfügung, aber er versteht es nicht, ihn zu bewältigen und auszubeuten. Der Sprachstoff giebt sich in seiner Hand nicht zu dem weichen, gefügigen Thon her, welcher unverweigerlich jede Gestalt annimmt, jede Nuance ausprägt; die Wortmasse wird weder leicht bewegt, noch geschickt vertheilt und der Interpret bewährt sich ebenso wenig in der Taktik, wie in der Neubildung von Worten. Man kann ohne Weiteres beträchtliche Stücke streichen, ohne daß der Zusammenhang darunter leidet, wenn er nicht noch obendrein gewinnt; denn die Argumentation wird nicht etwa durch die gleichförmigen, wortreichen Redewendungeu so lange gepreßt, bis sie ihren letzten Saft und Inhalt hergiebt, sondern die Worte spielen mit dem Argument Ball und gar nicht selten kommt dasselbe bei diesem Spiele schlecht genug weg. Zuweilen hängt das Verständniß an so dünnen Fäden, daß man sich des Argwohns nicht erwehren kann, es sei hier neben dem Ziele vorbeigeschossen worden und der Leser wird irre, was er für Kern und was für Schale zu nehmen habe. In der Regel zeigen sich solche Balourdisen, wenn die Betrachtung sich zur Gottheit wendet; alsdann fällt der Uebersetzer aus der ihm zustehenden Rolle, um der eigenen Begeisterung das Wort zu leihen; ein wahrer Regen-

---

משפט וראיתי עוד אנשים שהם מבוערים בהבלי שוא ונצללים בנבכי התהל ונבוכים במעמקי שבולת האון ומשתקעים במרחבי יין? הספק ואין דולה משיחתו ממעקי השקר ולא שוחה מחזיק בידיו מגלה האון ולא ציער מצעידתו מן מהומות התעייות ולא שייט מעבירתו מסער גדות הנבוך. וידעתי כי צורי יתעלה זכרו אצל אלי מעט מן החכמה והנחילני דוגמא מן החכמה ומן השכל וחנני קצת מן הבינה ילמדתני שמץ מן הדעה וגם הבנותי כי אשורם עלי ראוי פקוחם על נפשי חייב וזהרתם והורתם ולימודם דרך היושר והאמת על חק ומשפט וכמו שאמר הנביא ה' אלהים נתן לי לשון למודים וכו' אע"פ שאני מודה בחסרון דעתי וידעתי קוצר בינתי מרוב השכל והחכמה וכי אין אני חכם ולא לימודי יהר מליסודי בני גילי ולא בינתי עדיפא מבינת חברי ולא חכמתי רחבה מחכמת עמיתי אבל אענה לפי כוחי ואשיבה כמדת יכולתי ובקצב שכלי וכמו שאמר הנביא ואנא לא בחכמה וכו' ועם כל זה איחל אני לקוני שיעזרני על הוראת האמת ואקוה לבוראי שיודיני דרך הצדק וידריכני בנתיב יושר וישיגני חפצי מן מציאות יחודו כפי גודל זרועו ועוצם ידו לא כפי כוחי ויכלתי וכמו שאמר הנביא ידעתי אלוה כי אתה בוחן לבב וכ' ואני מפגיע בחכמים ביוצר הכל וכו'.

ſchauer von Lob und Preis ſtürzt nieder, unbekümmert um jene bekannte Warnung R. Chanina's. Wie ganz anders der Tibbonide! Nichts iſt im Stande, ihn von ſeiner Worttreue abzulenken oder gar zu Digreſſionen zu verleiten; er ſcheut weder die Schwerfälligkeit im Ausdruck, noch die Steifheit in den Wendungen, ein Umſtand, welcher namentlich in den moraliſchen, mehr populären Abhandlungen ſich als Uebelſtand fühlbar macht. Aber wenn auch ſein Gegenüber in dieſen Partien hier und da einen erheblichen Vorſprung über Tibbon gewinnt, indem er leichter, gefälliger ſich bewegt und bibliſche Redeweiſen anzubringen bemüht iſt, Eleganz und Urbanität bietet er ebenſo wenig dem Leſer, ſeinen bibliſchen Anführungen fehlt die Pointe, nirgends ſtößt man auf jenes pikante, farbenſchillernde Moſaik von Bibelſtellen, welches den rabbiniſch-hebräiſchen Stil zu ſchmücken pflegt. Bei Tibbon verzichtet man von vornherein auf ſolche Koſt, aber er entſchädigt hierfür und bietet dadurch reichlichen Erſatz, daß er feſt und beſtändig in der Wahl ſeiner Worte, unwandelbar und zuverläſſig in Anwendung ſeiner Ausdrücke bleibt; nur dadurch iſt es ihm gelungen, die philoſophiſche Terminologie des jüdiſchen Mittelalters zu fixiren, wenn er ſie auch vielleicht nicht ganz geſchaffen hat. Solche Vortheile zu bieten, iſt die andere Ueberſetzung ſchon wegen ihrer Weitſchweifigkeit außer Stande. Selbſt die Terminologie ſchwankt und bietet bei Weitem nicht dieſelbe Solidität, wie die Tibbonidiſche; wo man Prägnanz erwartet, erhält man eine Menge verſchiedener und wechſelnder Namen. Auf die Terminologie muß nachdrücklich hingewieſen werden, weil ſie ſelbſt in geringen Details faſt durchweg von der Tibbonidiſchen abweicht und hierdurch einen Anhalt für die Abfaſſungszeit der Ueberſetzung an die Hand geben kann. Am Häufigſten kommen zur Anwendung: קנין für, „Beweis" „Schluß" „Ausführung" (das davon abgeleitete הקניץ iſt ſelten), סיוד „Natur" „Element" „Miſchung", חקר (mit ſeinem Verbum) „Ende" „Erforſchung". תורף הראיות und תיכון הקנינים bedeutet etwa „der Wortlaut der Beweiſe", und iſt meiſtens nur Umſchreibung des einfachen Wortes. שער, קצב, ערך, ספר ſind ſehr beliebt und erſcheinen auch in ihren verſchiedenſten Derivaten. רמאי bedeutet „fehlerhafte Erkenntniß", חשוי „die Pyrrhoniſche ἐποχή" bei Tibbon עמידה מן, ויגו, „ein Paar", קפוא „Minera-

lien", שרעף „Gedanke" neben הרהור wird gern und häufig gebraucht. מורגש בחושים oder מדע החוש bed. „sinnliche Wahrnehmung", אמדיות oder אמורות „Kategorien". „Substanz" heißt: ארש, ניצב, עיקר, ממש, (letzteres ist syrischen Stammes), „Accidenz" מקרה, טפל, תאר, עירע, ערער, גורש, (letztere sind ebenfalls syrisch), „Ort" מקום und מכן. Der Relationsbegriff wird durch טפל gegeben. נידה oder זיזה bedeutet „Bewegung". (Das Wort תנועה kommt gar nicht vor), נוד oder זע „sich bewegen". Beliebt sind die Formen גלם, גשם, wo der spätere Gebrauch גשמות vorzieht. מין und אין werden als Synonyme gebraucht, „Kraft" ist größtentheils durch יכולת ausgedrückt u. s. w.[1]) Warum weicht nun diese Uebersetzung, wie im ganzen übrigen Wortlaut, auch in der Terminologie so durchweg und entschieden, so toto coelo von der Tibbonidischen Weise ab? Die erste mögliche Antwort hierauf wäre, der Uebersetzer habe das Werk Tibbon's zwar gekannt, aber selbst die Terminologie nicht benutzen wollen. Dies indessen klingt überaus unwahrscheinlich und muß gradezu abgewiesen werden. Der Verfasser hätte alsdann sicherlich neben den vielen anderen Termini wenigstens irgendwo auch die Tibbonidischen angeführt; er wäre dazu um so mehr verpflichtet gewesen, als grade diese letzteren, die vermißt werden, eine schnell um sich greifende Verbreitung gefunden hatten und von den philosophischen Schriftstellern allgemein adoptirt wurden, während diejenigen, die er wirklich anführt, niemals in der philosophischen Litteratur eigentliches Bürgerrecht erlangt haben. Außerdem ist gar kein Grund abzusehen, warum er sich nicht durch die prägnanten Bezeichnungen Tibbon's aus der Verlegenheit gerettet hat, in welcher er offenbar — seinem Schwanken und Wechseln nach zu urtheilen — grade den technischen Aus-

---

[1]) Man vergleiche die Unterarten der „Ernährungskraft" hier und bei Tibbon (Einl. S. 11) הראשונה מושכת הלעט והמטעם לתוך גופו של אדם, והשניה היא המעכבת והיא המרחיקה אותו ומבשלהו, והשלשית היא המעכלת והיא המפורת אותו לאיבריו, והרביעית היא הפולטרת והיא המבאשת אותו ופולטרו לחוץ הא אם לא נאמין בארבע יכולות הללו לא יצדק מדע תורתנו ועין שכלנו וכ'. Man halte auch hiergegen Tibbon's „Herzenspflichten" שער הבחינה Kap. 5, wo dieser an manche dieser Bezeichnungen anzuklingen scheint.

drücken gegenüber befangen war; zumal er es gar nicht zu verſchmähen ſcheint, aus der „Königskrone“ Gebirols [1]) Ausdrücke für ſich anzuwerben. Alſo iſt nur die zweite Antwort möglich, daß nämlich unſer Ueberſetzer von der Tibbonidiſchen Leiſtung gar keine Kenntniß gehabt hat.

Er hat aber gar keine Kenntniß dieſes Werkes haben können, weil er entweder gleichzeitig mit Tibbon oder — was uns noch wahrſcheinlicher dünkt — ſogar eine Zeit lang vor Tibbon ſein Buch abgefaßt hat. Denn wollte man die Abfaſſungszeit unſerer Ueberſetzung nach dem litterariſchen Auftreten Tibbon's verlegen, ſo bliebe es unerklärlich und unbegreiflich, wie ein Gelehrter mit der umfaſſendſten Kenntniß arabiſcher und philoſophiſcher Schriften von einem ſo bedeutenden litterariſchen Ereigniß, wie es die Tibbonidiſchen Ueberſetzungen geweſen, auch nicht die geringſte Witterung erhalten hat; dieſe Unbegreiflichkeit wird noch auffallender, wenn man erwägt, daß kein Ueberſetzer, wenn er ſich in ſeinem Berufe noch ſo ſicher und gewachſen fühlt, unterlaſſen wird, ſich nach Vorarbeiten umzuſehen. Ein ſo gewiegter Kenner des Arabiſchen und der Philoſophie, wie es unſer Autor unbeſtreitbar iſt, kann überdies ſeine Bildung nur an den Centren jüdiſcher Gelehrſamkeit oder wenigſtens nicht weit entfernt von ſolchen gewonnen haben; an ſolchen Orten aber wurde die Tibbonidiſche Leiſtung ebenſo wenig ignorirt, wie ſie unbekannt und fremd blieb.[2])

(Schluß folgt.)

---

[1]) Viele Worte, ſogar ſeltene, finden ſich in der Ueberſetzung in analogen Wendungen, wie bei Gebirol, z. B. לא יחסר, והואר וכנוי, חביון, אצל, מ ש ך לאה, גרע, הכנע, ולא יעדיף u. v. a.

[2]) Cf. Die Tibbonidiſche Einleitung zur Ueberſetzung der „Herzenspflichten“: וכמה פעמים פייסו אותי קצת הנדיבים אוהבינו מחכמי וכו׳.

Etymologiſche Studien zur Kunde der rabbiniſchen Sprache und Alterthümer.

Von Dr. J. Perles.

(Fortſetzung.)

Im Zuſammenhange mit dieſem Nachweiſe wird es vielleicht gelingen, über eine Ueberſetzung der LXX, die alten und neuen Exegeten viele Schwierigkeiten gemacht hat, Licht zu verbreiten. ותקבר בדרך אפרתה היא בית לחם (Gen. 35, 19) überſetzen LXX: *καὶ ἐτάφη ἐν τῇ ὁδῷ τοῦ ἱππoδρόμου Ἐφρατᾶ κτλ*, deßgleichen Gen. 48, 7: בעוד כברת ארץ לבא אפרתה ואקברה שם בדרך אפרת היא בית לחם, LXX: *ἐγγίζοντός μου κατὰ τὸν ἱππόδρομον Χαβραθά τῆς γῆς, τοῦ ἐλθεῖν Εφρατά καὶ κατώρυξα αὐτὴν ἐν τῇ ὁδῷ τοῦ ἱππoδρόμου αὕτη ἐστὶ Βηθλεέμ*, während ſie Gen. 35, 16: ויהי עוד כברת ארץ לבא אפרתה überſetzen: *ἡνίκα ἤγγισεν εἰς Χαβραθὰ τοῦ ἐλθεῖν εἰς τὴν Ἐφραθά*. Daß hier zwei verſchiedene Ueberſetzungen zuſammengefloſſen ſind, liegt auf der Hand, doch hatte ſie ſchon Hieronymus vor ſich, der ſich in den **Quaest.** in Geneſ. das *ἱππόδρομος* nicht zu erklären weiß. Gewöhnlich wird angenommen, daß *ἱππόδρομος* die Ueberſetzung von כברת ארץ ſei (**Gesenius hebr. Lex. sv.**, Spiegel tradit. Lit. 370), aber die oben durchſchoſſenen Stellen und beſonders Gen. 35, 19 beweiſen, daß es als eine zweite Ueberſetzung für אפרת anzuſehen iſt (vgl. Fürſt sv. כברת) und *ἱππόδρομον Χαβραθά* von unten heraufgezogen iſt. Auch II. Könige 5, 19 haben LXX: *χεβραθὰ τῆς γῆς* für כברת ארץ. Wie kam nun der Ueberſetzer auf den Gedanken, אפרת mit *ἱππόδρομος* wiederzugeben? Die Vermuthung erſcheint mir nicht zu gewagt, daß der Zuſammenklang von אפרת und **açprâç** ihn zu der Ueberſetzung *ἱππόδρομος* beſtimmt habe. Der Ausfall des ç-Lautes in אפרת wird im Sprechen faſt gar nicht bemerkt, wie andererſeits açprâç in der Form **asrîs** den P-Laut ausgeſtoßen hat. Solches Zurückgreifen in

eine fremde Sprache, um ein ſchwieriges oder anſtößiges Wort des hebräiſchen Textes zu erklären, kommt in den alten Ueberſetzungen und Midraſchim nicht ſelten vor (ſiehe Frankel Vorſtudien zur LXX S. 201).

Hippodrom iſt als דרמלים (*δρόμος*) ſyr. ארדמום, דרמום und הדראמן אפיקום (*ἱππικός*) auch im Rabbiniſchen und Syriſchen vorhanden.

Syr. אפטום **milliarium** מילא bei Payne-Smith I, 340 iſt אפיקום zu emendiren. קרקם **circus** iſt bekannt. Auch im Arabiſchen iſt عَلْوَة, die Entfernung, welche ein Pfeil fliegt oder ein Pferd ohne abzuſetzen galoppirt, alſo ein Stadium (Sprenger III, 287). — *ἀτμειτάνη* die Rennbahn in Konſtantinopel (ſiehe **Duc. gl. gr.**) vom ar. מידאן.

Das gleichnamige רים, das im Rabbiniſchen abwechſelnd in der Bedeutung Augenlid und Augenbraue gebraucht wird, halte ich für eine apocopirte Form von *ὀφ-ρύς* Augenbraue. Bekanntlich iſt der Stamm ſkr. **bhrû**, **Braue**, *φρυ* und iſt *o* in *ὀ-φρυς* und **a** in np. **a-bru** blos proſthetiſch, ſiehe Curtius Grundzüge S. 266 und 651. Im Rabbiniſchen wurde auch der p-Laut am Anfange abgeworfen. — Bei חריץ של עין (Bechoroth 38 **a** nach der Leſeart des Aruch, in den Edit. הריס) Augapfel hält de Lara (Ket. Keh. חרץ 5) das ה in הריס für radical und erklärt es durch *ἶρις*, **Iris**.

Bei der Wanderung aus einer Sprache in die andere müſſen ſich wie in **açprâç** die Worte oft den Verluſt ganzer Sylben und allerlei ſonſtige Verrenkungen gefallen laſſen. So hat ſich p. **angusht** — **bâneh**, wo **angusht** = *ὄνυξ*, **unguis** Finger, in neuarab. כשתבאן und rabb. גושפנקא Fingerring, Siegelring abgeſchliffen (wie Fleiſcher mit Recht gegen meine frühere Etymologie des letztgenannten Wortes nachgewieſen hat, Zeitſchr. der DMG. XX, 613). In גנוסטר, nach Haï Gaon bei Aruch sv. Nagelſcheere שקיל טופרי tritt das Etymon **angusht**, *ὀνυχιστήριον*, Werkzeug zum Abſchneiden der Nägel deutlicher hervor. Die Edit. leſen גנוסטר und Muſafia will das Wort, wie es ſcheint, mit *κνιστήριον* Schabmeſſer zuſammenſtellen. Im Albaneſiſchen *γjιστ* Finger begegnen wir wieder der apocopirten Form (Zeitſchr. der DMG. XVII, 653).

Andere hierher gehörige Beispiele sind: כיור malen, ביור Gemälde. In den Edit. steht zumeist כויד, siehe Jesaias Pick in den Additam. zu Aruch. Buxt. 1026 und Levy כיורא II geben eine Etymologie nicht an. Ich stelle כיר mit pers. **ni-gâr** Gemälde, **nigârîdan** malen zusammen, der eigentliche Stamm dieses letzteren Verbi ist **k a r** machen und **n i** ist vorgesetzt, siehe Vullers pers. Grammat. 156 und **radices sv. nigâštan.** Im Rabbinischen כיר kommt wieder der reine Stamm zum Vorschein. Dagegen ist in נגירא Zauberei, Phantasie wiederum das vorgesetzte **n i** beibehalten. Das Wort kommt Sabbat 156b und Gittin 52b vor, wo unsere Edit. נגידא lesen. Aruch hat die richtige Lesart erhalten. Musafia denkt an νεκρός Nekromantie, Buxtorf an νεκύια. Es ist aber wie כיר auf **nigârîdan**, malen zurückzuführen. **Nigâreṣch**, Gemälde, Einbildung, Phantasie; **angâriś** Zauberei, Blendwerk. Bekanntlich wird auch אגרת Brief mit **nigârîdan** zusammengestellt. Gehört νυγαρίδες, weibliche Dämonen, Nymphen, das aus νερεΐδες entstanden sein soll, hierher? (siehe **Duc. gl. gr. sv.**).

Das bisher etymologisch nicht enträthselte אצותא, syr. אצותא = משארת Teig, Backtrog, nach Geiger Urschr. 381: משארת von שאור Sauerteig halte ich für eine Abkürzung aus אפצותא von **afzûdan** wachsen, sich vermehren, **afzâyiś** oder **awzâyiś** Wachsthum, Zuwachs **afzûn nân** Sauerteig, **fermentum quo panis fermentatur** (Vull.). In der Form **awzâyiś** ist das *p, f* schon zu *w*, ו erweicht worden und der gänzliche Ausfall im Rabbinischen und Syrischen ist daher leicht erklärlich. Die Variante עצותא findet sich bloß vereinzelt im Targum jeruschalmi.

בונא Bündel, Cholin 52a ist aus בוחנא, p. **bastagi** gekürzt worden, vielleicht zum Unterschiede von בסתק Cholin 49b Name eines Gefäßes = syr. בסתא, בסתוקיא, pers. **bastak, bastuk**, ar. בסתוק. Auch פתכא Bündel, eine auf dem Rücken getragene Last, B. Mezia 30b ist aus פשתכא = pers. **puśtah onus dorsi, acervus** gekürzt. Andere denken mit Unrecht an **f a s c i s.**

קלבינטרין (jer. Berach. III, hal. 1) ist schon längst als κλινητήρ Ruhebett erkannt worden. Dasselbe Wort kommt im babylon. Talmud und in den Targumim regelmäßig in der Form

נקליט vor, ja in jer. Nedarim VII, Hal. 5 kommen die beiden Formen neben einander vor: מטה — שומט קלונטרין שלו עולין שנקלימיה. — נקליט iſt (ἀ)νακλιτ(ηρίον), ἀνακλιντήριον, **anacliterium, pars lecti, ad quam pulvinum ponebant sustinendo capiti.**

חנסנסיא mehrere Mal in den Targumim für חַמָּנִים, einmal als weiblicher Toilettengegenſtand für רעלות Jeſ. 3, 19 gebraucht. Levy's Bemerkung: „Unzweifelhaft ſteht der Name der ägyptiſchen Stadt חנס (Jeſ. 30, 4) **Hnès, Ehnes,** bei den Griechen *Ἡρακλέους πόλις* damit in Verbindung" iſt mir unklar. Die von mir vorgeſchlagene Zuſammenſtellung mit *χώνευσις, χώνευμα* gebe ich auf. Der Stamm iſt חנס und ich halte חנס = חסן für *ξόανον* das in den Heiligthümern aufgeſtellte hölzerne Cultbild (ſiehe Schömann griechiſche Alterthümer II, 177). Dieſe Etymologie wird durch die LXX, die חמנים (Lev. 26, 30) gleichfalls durch *ξύλινα χειροποίητα* überſetzen, beſtätigt (ſiehe meine Bemerkung in Frankel's Monatsſchrift VIII, 319), das ח in חנס vertritt die Stelle des ק wie in חלפסרא = *κλέψυδρα*.

אורקר, זקר und קרטע, ſyr. קרטע in Ztſchr. der DMG. XXII, 516, dieſe ſcheinbar verſchiedenen Verba, die alle: hüpfen, ſpringen bedeuten, gehen doch alle auf denſelben Stamm **çkar** ſpringen (Juſti Handb. der Zendſprache 297) *σκαίρ-ειν, ἀσκαίρ-ειν* zurück und ſpeciell קרטע iſt aus dem gleichfalls hierher gehörigen *σκιρτάω* gekürzt. Ber. R. c. 38: כל מקום שאתה מוצא אכילה ושתיה ארכילוסטים מקרטע, überall wo Du Eſſen und Trinken findeſt, ſpringt auch der Tänzer. מקרטע iſt die Leſeart des Aruch, in den Edd. ſteht מקטרג. Statt ארכילוסטים iſt ארכיסטים, *ὀρχηστής* zu leſen. — דג מקרטע Cholin 75a iſt nicht mit Levy II, 355 ein in Stücke zerhackter Fiſch und auf קטע mit aramäiſchem ר zurückzuführen, ſondern wie ſchon Raſchi erklärt, ein zappelnder, ſpringender Fiſch, (מפרפר) und gehört gleichfalls zu *σκιρτάω*. — In בריקודא דאניך ובקירקני דאמך Nedarim 51a iſt קידקני vielleicht, entſprechend dem vorangehenden רקודא Tanz in קירטני = *σκίρτημα* Tanz zu emendiren, ſiehe ר"ן und רא"ש z. St. Nach Raſchi's und Aruch's Erklärung מיונה Trinkgelage iſt etwa

an eine Bildung aus κεράννυμι Wein mischen: κράμμα, κεκραμένος u. s. w. zu denken.

קחרא syr. קַחֲרָא Fels ist durch den auch anderwärts häufig beobachteten Wechsel von p und k (vgl. equus = ἵππος, ἕπω = sequor, skr. pak = coquo) aus πέτρα petra, das übrigens auch unverändert als פטרא einige Mal im Midrasch vorkommt, entstanden. Nach demselben Gesetz stelle ich קווקין (siehe Aruch קוק 2), das Targ. zu Prov. 27, 23 für עדרים Heerden setzt, mit pec-us zusammen. Die Edit. lesen קוטין und Levy denkt an κτῆνος. Der Wechsel von p und m ist wiederum eingetreten in syr. מרא kochen, sieden, מחא oder מהא, wovon תמחוי Speisebüchse, die auf pac (back-en, πέσσειν, pers. puchtan) zurückgehen, derselben Wurzel, die auch in אפה erhalten sein soll (Fürst sv.). Auch נחתום Bäcker und pers. mihmâni Mahlzeit, dessen bisherige Ableitung von mih groß (s. Vull lex. II, 1243) nicht befriedigt, scheinen hierher zu gehören. — ריפתא קקבטון Targ. jerusch. II für סלי חרי Gen. 14, 16, ferner Pesikta rabb. c. 16 (ed. Lemberg 40 a) und Pesikta bi R. Kahana ed. Bub. 59 a: (Nehem. 5, 14) מחו לחם הפחה חונא בר יקי אומר קקבימין (קקבטון). Aruch sv. erklärt לחם חם, Levy hält es für cacabatus: Gebäck, das im Tiegel. cacabus zubereitet wird oder: „Brod, das die Fürsten auf ihrer Lagerstatt (accubitum) essen". Cacabatus bedeutet aber: berußt wie ein Topf. Ich halte קקבטון für coctus (ק erinnert an das q u in coquo) panem coquere, Brod backen, also panis coctus = לחם חם des Aruch, vergleiche panis biscoctus, biscuit, Zwieback, das auch unter dem andern Namen פכסימון πάξημάς paxemas in Bamidbar Rabba vorkommt. Die Uebersetzer nahmen bei חרי die Wurzel חר brennen und bei פרוח nach der freien agadischen Weise die Wurzel פח, pac braten, kochen an, welche Wurzel in back-en, coqu-o, pax-emas und αρτο-κοπ-εῖον, ארתוקופיון (Midr. Samuel) Bäckerladen steckt. — כעך (Berach. 38 a, Pesachim 48 b nach der Lesart des Aruch, in den Edit. כעב = pers. kâk ar. כעך, feines Brod, Zwieback = syr. כוכא, Kuch-en, engl. cake. κάκης ein ägyptisches Brod bei Strabo, siehe Michaelis Cast. 404. — כבב (Erubin 29 b, siehe Aruch כבא) braten, cfr. Synh. 70 a und

perſ. **kabâb caro assata, kabâb puchtan carnem coquere vel assare** (Vull.).

Das perſ. **âb**, zend. **apa** Waſſer u. ſ. w. kommt in mehreren rabbiniſchen und ſyriſchen Vokabeln vor, in denen es entweder verkannt oder nicht mit der nöthigen Schärfe nachgewieſen wurde. Zunächſt iſt der Monat אב Waſſermonat (vgl. Spiegel Aveſta II, XCVII und Payne-Smith אָב) neben אדר, **âdar** Feuermonat zu nennen. — Syr. אבהינון **res pulchra, elegans, decora** leitet Bernſtein und nach ihm Payne-Smith von ἁβρός, ἁβρύνομαι her. Es iſt aber aus p. **âb rû** Glanz, Ehre, Ruhm gebildet. — „R. Seïra ſaß in einer Wanne Waſſers (באגנא דמיא) im Bade" (Berach. 22 a). Im Beth Nathan z. St. p. 10 b befindet ſich die Leſeart: באונא דמיא. „Abba b. R. Huna ſaß in einer Wanne Waſſers, באוונא דמיא" (Sabb. 157 b). Aruch אודנא bietet zwei Leſearten: אוונא und אודנא. De Lara ſchlägt eine Emendation in אורנא **urna** vor. Ich ziehe die Leſeart אוונא (syr. אוונא, אוונא, ונא ſiehe PS.) und אודנא vor, denn man ſitzt doch nicht in einem Becken (אגן) oder in einer Urne. אודנא halte ich, bei dem Wechſel von ו und ב für perſ. **âbdân** Waſſerbehälter. Auch אמבטי oder wie Aruch lieſt אבטא Wanne, das Muſafia aus dem Griechiſchen erklären will, עביט של מימי הגלים (Aruch אביט) Nachttopf (vgl. p. **âb tâchtân, uriniren**), אביק Waſſerröhre, Waſſerleitung (vgl. p. **âbgâh**, syr. אבגה); ביב = syr. הביבא und בוביא Canal, Waſſerleitung (vgl. jedoch auch ſpätlatein. **bova canalis, aquaeductus a fovea Duc. gl. med. lat.**); syr. בריג Canal (vgl. p. **âbrâh, âbrîz**); פציירא Teich, Ciſterne = פציירא(א) und vielleicht auch דמיא בדקא Waſſerleitung = בדקא(א) ſind auf **âb, apa** zurückzuführen. — Auch der Eigenname סרחב בר פפא gehört hierher. סרחב iſt nämlich perſ. **surch âb** wörtlich: Rothwaſſer, ein unter den Parſen häufig vorkommender Eigenname, **Rufus**. — Nach einer Bemerkung Raſchi's zu Ijob 37, 11 und Taan. 7 b, deren Quelle mir unbekannt iſt (vgl. Heidenheim's Comment. zum גשם-Gebete) heißt der Engel der Regenwolken: אף ברי. Es wird freilich zur Erklärung dieſes Namens auf Ijob 37, 11 hingewieſen. Da aber die Engelnamen nach dem eigenen Geſtändniſſe der Talmudlehrer dem Parſismus entlehnt ſind, ſo iſt es in hohem Grade wahrſchein-

lich, daß wir in אַף בהי eine Zusammensetzung mit **apa**, **âb** und zend: **vâr**, **aiwiwâr**, np. **bâridan** regnen vor uns haben (vgl. Hech. VIII, 106, dagegen ist die auf S. 7 vorgetragene Ableitung unhaltbar). **Ap-pati** Wasserherr ist Beiname des Wassergottes **Varuna** (Pott II², 1020). Doch könnte auch zend: **awra**, huzv. אפר, np. **abar** Wolke in Betracht kommen. — In **Apaosha**, Name des **Daêva**, der den Regen bringenden **Tistrya**[1]) oder **Syrius** in seinem Werke stört (Justi Zendspr. 23; **Spiegel** Av. I, 273; III, XLIX) steckt natürlich ebenfalls **apa** Wasser, nichts desto weniger bringt Schorr (Hech. VII, 18) den Namen, den er durch שונא המים ומסריחם übersetzt, allen Ernstes mit עפוש in Verbindung![2]) — Der Genius des Regens heißt im Talmud auch רדיא, nach Kohut jüd. Angelol. 43 ff. identisch mit **Ardvi-cûra**. Ich würde es vorziehen, den Namen auf die Wurzel **rudh** fließen, **raodhaja** bewässert (Justi Zendsprache 251) zurückzuführen. נולים die fließenden (Sprüche 5, 15) übersetzen Syrer und Targum: רַדְיָא. Auch אריתא Fluß ist nicht mit Levy zu ῥεῖθρον, eher zu **raodha**, p. **rôd** zu stellen. Lebrecht (Hamaskir 1869, 147) hält es für eine Abkürzung von יַאוֹרִיתָא. — Eine sonderbare Erzählung über den Kampf zweier Quellgeister siehe im Midr. zu Psalm 20.

In ähnlicher Weise lassen sich einige andere im Talmud oder in späteren liturgischen Stücken vorkommenden Engels- und

---

[1]) Woher der Monatsname תשרי Benfey Monatsnamen 55, die Erklärung Boettichers rudimenta etc. p. 7 als Anfangsmonat ist unhaltbar, befindet sich übrigens schon im Midrasch.

[2]) Zu welchen Absonderlichkeiten es führen kann, wenn man sich bloß durch den äußeren Gleichklang zweier Wörter leiten läßt, will ich noch an einem anderen Beispiele Schorr's beweisen. Schorr will nämlich in dem Satze: והמלך אסא השמיע את כל יהודה אין נקי מאי אין נקי אפילו חתן מחדרו וכלה מחפתו (Sota 10), der nicht die geringste Schwierigkeit bietet, in dem gut hebräischen נקי durchaus eine Anspielung auf das pers. arab. Nekah Ehe finden. Aber abgesehen von der abweichenden Schreibung der beiden Wörter, paßt nakâch, נכאה am allerwenigsten zu נקי rein, da es ursprünglich die unsaubere Bedeutung: perforatio hymenis hat und davon erst die Bedeutung Ehe angenommen hat. Siehe meine Bemerkung in Frankel's Monatsschr. IX, 340.

Dämonennamen erklären. בת חורין Sabb. 109a ist nach Raschi der auf ungewaschenen Händen, רוח השורה על הידים לפני נשילה, nach Aruch der auf den Augen ruhende Dämon, רוח רעה ששורה על גב העין. Beide Erklärungen sind sicherlich aus alten Traditionen hervorgegangen: die des Aruch lehnt sich an חור schauen, die Raschi's an p. ch^wardan essen, da der Mahlzeit die Waschung der Hände vorangeht oder minder wahrscheinlich an חוור waschen, naß machen, da der term. techn. für Händewaschen nicht חוור, sondern נטל ist. Die Erklärung Hech. VIII, 110 ist unhaltbar.

In dem mit allerlei kabbalistischen Zuthaten versetzten Gebete von dem Schofarblasen werden neben einander die zwei Engelnamen שמשיאל und פרסטא genannt: המלאך שמשיאל הממונה על התרועה והמלאך פרסטא הממונה על קש׳רק (Festgebete für den Neujahrstag ed. Rödelheim p. 45). Die beiden Namen sind identisch und der eine die Uebersetzung des Anderen. שמשיאל bedeutet im Hebräischen: Gottesdiener, פרסטא, parast, Dasselbe im Persischen. Das letztere Wort ist auch sonst im Rabbinischen und Syrischen vertreten: פריסתוותא, syr. פרסתוותא, Dienerinnen, siehe Fleischer zu L. II, 574.

In den Targumim werden einigemal neben מזיקים, dem allgemeinen Namen der Dämonen auch טלני צפריני וטיהרי, Abend (Schatten טולא) — Morgen- nnd Mittagsdämonen genannt (s. Kohut jüd. Angelol. 61—62 und Levy sv.). Daneben ist aber, was bisher übersehen wurde, in der späteren Gräcität τελώνια ein häufig gebrauchter und feststehender Ausdruck für Luftdämonen: τὰ τοῦ ἀέρος δαιμόνια, siehe Duc. gl. gr., der zahlreiche Beispiele bringt. Es ist nun eine Wanderung aus dem Rabbinischen in's Griechische nicht unmöglich, wahrscheinlicher ist טלני dem griech. Sprachgebrauch entnommen, später als rabbinisches Wort behandelt und etymologisirt und nach Analogie desselben צפריני וטיהרי gebildet worden. — Schönhak (im Nachtrag zu seinem Lexikon ס׳ המלואים) will das Wort von τίλλω zupfen, necken ableiten: neckische Kobolde.

In einem späten Gebete aus Anlaß nächtlicher Pollution תפלה מחמת חטא קרי (abgedruckt im Rödelheimer Machsor zum Versöhnungstage, Pijjut zum Schemone-Esre-Gebete S. 28) kommen die zwei „heiligen Namen" (שם הקדוש):

ביט und חבו vor. — Auch im christlichen Ritual hat das Gebet für *σπέρματος ἐκροήν* eine Stelle gefunden, siehe **Duc. gl. gr.** *ἐνυπνιαζόμενοι.* — חבו ist unverkennbar pers. **ch^{w}âb** Schlaf, Traum, nächtliche Pollution (חואב) [vgl. auch syr. ܟܒܘܫܐ und ܟܡܘܫܐ, Alp, **ephialtes, incubus** = ar. كابوس] und ביט erinnert an die im Talmud Schebuoth 18 a vorkommende Bezeichnung des männlichen Gliedes וטיב. Raschi liest וטוביה wohl ihm, welche Lesart auch Buxtorf als die einzig richtige hinstellt. Halach. gedol. ה' נרה lesen: אביטן. Aruch sv. schreibt: בלע"ז כך תאבר להפך שם (bei Jesaias Pick in den Additam. fehlt im Citate aus Aruch das להפך am Schlusse) und de Lara glaubt, Aruch denke an ביטו, das umgedreht gleich וטיב sei und männliches Glied bedeute ומה שאמר הגאון כי בלע"ז כן שם האבר להפך נ"ל כי היא מלת הפוכה כמו כבש כשב שמלה שלמה והוא ביטו ובל"צ בי"ט ביש הוא האבר המוליד. Im Französischen heißt allerdings **vit** das männliche Glied, wahrscheinlich aus **vitis** Rebe, Ruthe, wie man auch ומורה Jech. 8, 17 die Bedeutung **Phallos** vindicirt und wie כבסא im Rabbinischen: Dattelzweig und Hodensack bedeutet. In den Scholien des Ibn Migasch zu Schebuoth wird statt וטיב עד שימות citirt: עד שימות הגיד, was übrigens auch Aruch sv. מת einmal citirt. Es ist mir wahrscheinlich, daß statt וטיב zu lesen ist קטיב = ar. قَطِيب **veretrum hominis,** siehe auch Hech. **VIII,** 112. — Das eben genannte כבסא wird von Aruch durch סנסני תמרים, אשכול תמרים glossirt: ar. كُبَاسَة **botrus dactylorum.** Zweimal kommt die, wie es scheint, sprüchwörtliche Redensart im Talmud vor: נקטיה בכובסיה דנשבקיה לגלימא, Schebuoth 41 a, wo Raschi glossirt: אוחזו בביצין התלויות בו עד שיתן לו טלית שעליו — und B. Mezia 101 b, wo Raschi schreibt: הרי הוא כאוחזו בביצים שלו כובסין על שם שתלוי כדאמרינן שבת נ"ז כמאן תלינן כובסא בדיקלא תלאי של תמרים. Vgl. ar. كُبَاء **penis magnus et magno capite praeditus,** كُبَم **prominens pudendum.** Aruch כבם 2 faßt die Redensart anders auf, כובסא ist nach ihm מלבוש המתכבס, Musafia und de Lara denken an *κίβισις* **pera, sacculus**[1]).

[1]) Es ist beachtenswerth, daß viele Ausdrücke für Schamtheile u. s. w. im Rabbin. fremden Sprachen entlehnt sind. גויה ist *γυῖον.* אבר, zend:

IV.

Einige Schwurformeln, die aus anderen Sprachen in's Rabbiniſche aufgenommen wurden, verdienen näher beſpro-

---

abar, penis (Vull. lex. II, 1535, Rapop. Erech Millin sv.). — כורא Sabb. 140b nach Raſchi: pud. femin., de Lara lieſt בורא Grube (בד כנוי לערות האשה), Aruch: ביורא nach Lara = בי זרע als כנוי לערות האשה ושוחה (vgl. jedoch ar. ביואר penis Freyt. I, 11*l*). Zu Raſchi's Erklärung, die ſicherlich aus alten Traditionen geſchöpft iſt, ſtimmt *χοῖρος*, das wie porcus die doppelte Bedeutung: Schwein und pud. mulebre hat, ſiehe Pott et. Forſchungen II², 1331. Vgl. auch huzv. und perſ. kir penis (Juſti Handb. der Zendſpr. 200 sv. fravâksh). *χοῖρος* in der Bedeutung Schwein kommt nach Aruch sv. בית גליא in Ab. Sara 46: בית גליא קורין בית כריא vor. — זובן = ar. perſ. زِبْ penis. — עכווו und אכווו wie Aruch und Muſ. ſchon erkannt haben: *κυσός*, pud. muliebre, das auch in perſ. kus und ar. كُسّ wiederkehrt, vgl. Pott II², 710. Note, Sachs Beitr. II, 121 denkt ohne Grund an coccyx. — Vgl. *κύω* und *κυέω* empfangen, ſchwanger werden. Andere Namen für die männlichen Schamtheile: אמה, אצבע wie im Perſiſchen dast Hand und anguſt Finger = membrum virile; גיברא, קשה. — וותן im Targ. hält de Lara für *αἰδοῖον*, es iſt nach Fleiſcher ar. وثن große Herzader. פיטומא jer. Taan. Perek IV vielleicht *περιτομή*. — בית קוטנא Targ. jer. zu Deut. 25, 11 für מכשיו hängt nicht, mit קטן klein zuſammen, ſondern iſt das arabiſche قَطَن perinaeum. Schon Freytag hat die Identität der beiden Worte erkannt. Für pud. muliebr. מברכתא, פחח, דלת, עטרה (Kethub 10a nach Raſchi ein Ortsname, nach Aruch emphemiſtiſche Bezeichnung des pud. fem. = נברכת, מקור, de Lara denkt an eine Ableitung von בְּרֵכַיִם), מקום הטנופרת (Berach 41) שיפולי מעיים (Nidda 9, Jebam 80b). — פרת in פרתן יערה Jeſ. 3, 17 erinnert an *πέος*, *πόσθη*, vgl. Fürſt sv. פרת und Pott et. Forſch. II², 203, 338, 484, 638. — פרמשרק Moëd Kat. 18a nach Raſchi und Aruch: membrum virile (fravâksh, penis bei Juſti Zendſpr. 200)? Pharao war eine Elle lang, ſein Bart betrug eine Elle und ſein פרמשק gleichfalls eine Elle. Ich vermuthe, daß פרמשרק hier die Bedeutung: Lippenbart, Schnurbart hat. Unmittelbar vor dieſer Stelle wird darüber diskutirt, ob das Raſiren des Lippenbartes an den Mittelfeiertagen geſtattet iſt: שפה מוירת לוירת — בקשו ממנו שפה והרזיר להם. Es wäre dann *μάστακ μύστακ* (moustaches) Schnurbart und die Stelle giebt den paſſenden Sinn: Pharao war eine Elle lang und ſein Bart und ſein Schnur-

chen zu werden. איפופי, eine Schwurformel, die bloß einmal jer. Nedarim Anf. c. IX vorkommt, wird von Levy II, 449 nach dem Vorgange Schönhak's sv. פופי für ὦ πόποι gehalten. Buxtorf אפף ist von dem Glossator des Jeruschalmi abhängig und hat die Bedeutung des Wortes nicht erkannt. Das Richtige hat Musafia, dessen Worte sv. פופי ich übersetze: „Die Griechen behaupteten, daß פופי der hebräische Name Gottes sei und ihr Irrthum entstand daher, weil ein Grieche, wenn er das Tetragrammaton יהוה geschrieben sieht, es *IIIII* (pipi) liest; er hält nämlich die Buchstaben für griechische, denn das hebräische ה gleicht dem griech. *Π* und ihre Schrift geht von Links nach Rechts". Origines und Hieronymus berichten, „daß in gewissen alten Exemplaren der LXX das Wort יהוה aus Superstition der Abschreiber unübersetzt hebräisch beibehalten worden sei und zwar mit alter hebräischer Schrift" und Hieronymus bemerkt an einer anderen Stelle (epist. 136 ad Marcellam) „daß diese vier Buchstaben von unwissenden griechischen Abschreibern für griechisch gehalten und Pipi gelesen worden sei" tetragrammaton quod ἀνεκφώνετον i. e. ineffabile putaverunt, quod quidam non intelligentes propter elementorum similitudinem, cum in graecis libris reperirent, Pipi legere consueverunt, vgl. Gesenius Gesch. der hebr. Sprache 176 und Herzfeld Gesch. des Volkes Israel II, 78. Es ist nun sehr interessant, daß die einem Mißverständnisse entsprungene Bezeichnung wieder in die jüdischen Kreise zurückgewandert ist und sich dort als Schwurformel einzubürgern vermochte. Freilich muß angenommen werden, daß über die Geschichte des Wortes nicht die rechte Klarheit herrschte und die

---

bart betrugen gleichfalls je eine Elle. Im Hech. VIII, 117 wird ohne Grund an zend: frashumaka After gedacht. — כמה נערים יש בהן בישראל שהן בחורים עד שהן נכנסין לבית עולמן כמה נערות בתולות יש בהן בישראל שהן בחורים עד שעה שהן נכנסות לבית חופתן. Jalkut Balak zu Num. 23, 10 aus Tana dbe Elijahu: Wie viele Jünglinge in Israel verharren in ihrer Keuschheit (in ihrem Siegel) bis zum Grabe, wie viele Mädchen in Israel bewahren ihre Jungfräulichkeit (ihr Siegel) bis zur Verheirathung! חותם wird in der doppelten Bedeutung: Siegel und Jungfräulichkeit gebraucht wie pers. muhr Siegelring und Virginität bedeutet: wamuhraś ber dâśt et sigillum hujus puellae abstulit i. e. illam vitiavit (Gulistan 51, 13). — Zu שכבת זרע יורה כחץ ist hasta, βέλος, δόρυ, im späteren Sprachgebrauch = membr. vir. zu halten.

Beziehung desselben zu dem Tetragrammaton unbekannt blieb. Herzfeld und Löw, der eine eigene Abhandlung über die Aussprache des vierbuchstabigen Namens geschrieben hat und auch die Notiz aus Hieronymus kennt (Ben Chan. 1867, Forsch. Nr. 10 S. 158) ist unser אפופי gänzlich entgangen (s. Mtsch. 1870, 234). — גפא דרומאי nach der Lesart des Aruch in Menach. 44a (in den Edit. גפה של פרס) und Pesachim 87b (fehlt in neueren Editionen). Aruch und Raschi erklären גפא für den Namen einer heidnischen Gottheit, der beim Schwure angerufen wird. Levy I, 151a übersetzt: „Beim Altar Rom's (sei es geschworen)!" Hat aber גפא die Bedeutung von Altar? Nach Sachs Beitr. I, 108—109 soll גפא דרומאי überhaupt keine Schwurformel sein, „sondern die in der späteren Höflichkeitssprache der Griechen eingeführte Umschreibung: ἡ ἀγάπη ὑμῶν ähnlich unserm veralteten: euere Liebden. . . . So ist wohl bei der herrschenden Unterwürfigkeit unter alles Römische die Formel: euere römische Liebden entstanden und blieb, auch ohne eine besondere Höflichkeit ausdrücken zu sollen, eine häufig in die Rede eingeschobene Wendung". Das Gesuchte dieser Erklärung springt in die Augen, zumal es keinem Zweifel unterliegen kann, daß גפא דרומאי eine Schwurformel ist, denn in Menach. 44a steht der Schwurformel גפא דרומא, deren sich die heidnische Hetäre bedient, die bekannte jüdische Schwurformel העבודה! gegenüber. Nach Musafia ist גפא = Jovis, Diiovis, Jupiter, Ζεύς ὅρκιος, da aber Jovis und Jahve (יהוה) zusammenklingen, so transcribirten die Rabbinen, um den Gleichklang zu verwischen, das Wort dergestalt, daß sie statt des j und v in Jovis die verwandten ג und פ setzten. Dieser Erklärung neigt auch de Lara zu. So sonderbar dieselbe scheinen mag, darf doch nicht vergessen werden, daß grade mit den Gottesnamen allerlei Umschreibungen und sonstige Experimente und Spielereien vorgenommen wurden. So heißt eine Umschreibung des vierbuchstabigen Gottesnamens יוסי (Mischna Synhedr. 56a) nach Raschi angeblich aus dem Grunde, weil יוסי und אלהים denselben Zahlenwerth: 86 oder nach Aruch כן 4, weil יוי in יוסי und das Tetragrammaton יהוה denselben Zahlenwerth: 26 repräsentiren. Der Gottesname מקום (Zahlenwerth 186) soll dem Tetragrammaton in der zweiten Potenz ($10^2 + 5^2 + 6^2 + 5^2 = 186$) oder dem Anfangsbuchstaben des Wortes

קדוש : kuf קו״ף = 186 oder dem sechsfachen אל (6 mal 31 = 186) entsprechen, siehe Simon b. Zemach Duran's Commentar zu Aboth II, 14. Nach Luzzatto (הפלאה שבערכין ed. Rosenkranz 117) soll גפא דרומי der Schwur beim Capitol (bei dem hohen Gebäude in Rom, wie על גפי מרומי קרת Sprüche 9, 3) sein, sehr unwahrscheinlich!

תברא מי ששנה ו׳ לא ישנה nach R. Chananel (Aruch תבר 1 und Tos. Kethub 75 b) eine Schwurformel, wahrscheinlich nach der Analogie des ar. قسم, das theilen und in der IV. Form schwören bedeutet. Der Talmud Moëd Kat. 17b etymologisirt מאי תברא תברי בתי רמי, was ist תברא? (Der gebrochene Schofarton שברים, der sich bei feierlichen Eiden und Bannformeln vernehmen läßt) der hohe Häuser bricht, zum Falle bringt. Gewöhnlich wird תברא וכו׳ übersetzt: Theile den Satz, wer den einen Theil tradirt hat, der hat nicht den andren tradirt.

Midr. C. Cant. 1, 5: Als die Israeliten vor dem Sinai standen, um die Thora zu empfangen, da sprach der Herr zu ihnen: אלעיקי אני נותן לכם את התורה אלא תביאו לי ערבים טובים שתשמרוהו ואני נותנה לכם. Das Wort אלעיקי hat den Auslegern viele Schwierigkeiten gemacht, in einigen Handschriften ist es nach Lonsano's Zeugniß weggelassen. Nach Math. Keh. z. St. soll es eine Schwurformel sein und der Satz wäre zu übersetzen: „Fürwahr! ich gebe euch die Thora, aber bringet mir gute Bürgen, daß ihr sie beobachten werdet, so will ich sie euch geben". Sprachlich ist diese Erklärung eben so unhaltbar, wie die Musafia's sv. אליקי durch ἀλκή und Rapoport's (Erech Mill. אלעוקי) durch ἄλλοκε (siehe Pesikta ed. Bub. 104). Das Richtige hat de Lara in Ket. Keh. אלעיקי, der es mit εἰκῆ zusammenstellt: ואני מפרשו מנורת איקי בל״י שמעמו אינקונסולטו׳ (inconsulte) טימירי (temere) פרוסטרא (frustra) ומלת אל נוספת כי כן דרך לשון קדר עם שהיא יונית וכיוצא בזה מצינו בתרכה מלות בל׳ שתחילתן א ל ואינן ערביות.

Ich acceptire die Etymologie εἰκῆ (auch im Syrischen איקי), dagegen erblicke ich mit de Lara in אל nicht den arabischen Artikel, sondern ich lese: על איקי = על מנן, לשוא oder תלאיקי mit dem fragenden ת wie התנם ירא איוב אלהים (Hiob 1, 9)

und übersetze die Stelle: Soll ich euch etwa auf's Geräthewohl, auf gut Glück die Thora geben? Bringet mir gute Bürgen, daß ihr sie beobachten werdet und ich will sie euch geben.

In der Tosefta Sabbat c. VII, das von den abergläubischen Gebräuchen handelt (פרקא דאמוראי) heißt es: wer Wasser auf die Straße gießt und dabei חדא sagt . . ., wer Eisen zwischen die Gräber wirft und dabei חדא sagt, macht sich der Uebung heidnischer Gebräuche schuldig. השופך מים לרשות הרבים ואומר חדא . . . הזורק ברזל לבין הקברות ואומר חדא הרי זה מדרכי האמורי. Offenbar ist חדא, was bisher nicht erkannt wurde, der persische Name für Gott **chodâ**, der ja schon in den bibl. chaldäischen חַדְבַר (Dan. 3, 24, siehe Fürst sv.) enthalten sein soll. Unser: Gott wird auf **chodâ** zurückgeführt. — Ueberhaupt verdient dieses für die Sittengeschichte höchst interessante Kapitel und der bezügliche Abschnitt im Talmud eine eingehende Behandlung. Einiges will ich hier in Kürze berühren: Zu den abergläubischen Bräuchen wird das Anbinden von Eisen an die Bettenden einer Wöchnerin gezählt, הקושר ברזל בכרעי חמטה של חיה. Als **Amina**, die Mutter Mohammed's, ihrer Niederkunft nahe war, riethen ihr die Freundinnen, „ein Stück Eisen um die Arme und um den Hals zu binden" (Sprenger Mohamm. I, 142 aus Ibn Sad). — „Wo zuerst findet sich des Stecken- und Besenritts erwähnt?" frägt Grimm in der deutschen Mythologie 1037 (dritte Ausgabe) und bringt Belegstellen aus mittelalterlichen Schriftstellern. Ein viel älteres Zeugniß bietet aber unsere Tosefta: שב על המכבד שתהא חולם חלומות אל תשב על המכבד שלא תהא חולם חלומות הרי זה מדרכי האמורי, „setze Dich auf den Besen, damit Du Träume habest; setze Dich nicht auf den Besen, damit Du keine Träume habest, gehört zu den abergläubischen Bräuchen".

Das Schlachten einer Henne, die wie ein Hahn kräht (האומה שחטו תרנגולת זו שהיא קוראת כזכר), junge Hühnchen in einem Sieb zu schütteln (הכובה אפרוחים בכברה), vor einer Flamme zu klatschen und zu tanzen (המספק והמטפח והמרקד לשלהבת), sich eines Galgen- oder Kreuzesnagels oder eines Nagels, an dem sich Jemand erhängt hat (מסמר מן תצלוב) Mischna und Gemara

Sabbat 67 a) oder eines Fuchszahnes (daſ.) zu bedienen, wird unter die abergläubiſchen Gebräuche gezählt. Aehnliches finden wir auch anderwärts: „Unſerm Aberglauben ſchien eine wie ein Hahn erkrähende Henne gleichfalls ein Gräuel" (Grimm deutſche Mythol. 1087). „Das Sieb erſcheint ein alterthümliches heiliges Geräth, dem man Wunder beilegte" (daſ. 1066, 1152). „Die Hirten ließen ihr Vieh durch die Flamme ſpringen, alljährlich oder ſobald die Seuche anrückte" (daſ. 1105). „Die Gichtkranken tragen eiſerne Ringe, aus Nägeln, an welchen Menſchen ſich erhängt haben, geſchmiedet" (daſ. 1121). „Der aus einer Galgenkette geſchmiedete Sporn, der Galgenſtrick, Diebsſtrang haben eigenthümliche Kraft" (daſ. 1091, vgl. auch Wiesner Scholien II, 146). „Wenn man den Knaben den Zahn eines Fuchſes . . . umhängt, ſollen die Dämonen ihm Nichts anhaben können (Freytag Einleit. in das Studium der arab. Sprache 170).

Ueberhaupt iſt für die vergleichende Sitten- und Sagenkunde der Talmud noch viel zu wenig gewürdigt worden. Manche Sagen und Bräuche, deren Urſprung man dem ſpäteren Mittelalter vindicirte, finden ſich ſchon im Talmud und anderen älteren rabbiniſchen Schriften verzeichnet.

Ueber den Werwolf und ähnliche Verwandlungen trägt Grimm zahlreiche Zeugniſſe zuſammen. Der mit dem Wolfshemd Bezauberte bleibt neun Tage, nach anderen Sagen drei, ſieben oder neun Jahre lang in dem Wolfsleib. „Der neunjährige Wolf, nahm unſer Mittelalter an, ſolle Nattern tragen, gebähren" (Grimm 1049). Aehnliches berichtet der Talmud B. Kama 16 a: Die männliche Hyäne verwandelt ſich nach ſieben Jahren in eine Fledermaus, die Fledermaus verwandelt ſich nach ſieben Jahren in einen ערפד u. ſ. w. in eine Diſtel, in einen Dornſtrauch und endlich in einen Dämon. Von den Dämonen wird wieder an einem andern Orte behauptet, daß ſie ihre Farbe beliebig wechſeln können (Joma 75 a). — Die Haut des Wolfes, das Bären- und Katzenfell wird für heilkräftig gehalten (Marcellus Burdigalenſis c. 25 p. 171 bei Grimm kl. Schriften II, 135; deutſche Mythol. 1123). Im Talmud wird der Haut des männlichen Panthers (משכא דאפא דדיכרא Joma 84 a) Heilkraft zugeſchrieben.

Den anbrechenden Tag dachte man ſich in Thiers-Geſtalt, das gegen den Morgen am Himmel vorrückt. Die Nacht, ein ſchüchternes Reh entweicht vor dem ſtarken, mächtigen Thiere des Tages. Die Araber nennen den erſten Morgenſchimmer Schweif des Wolfs (Grimm 705). Dieſelbe Anſchauung findet ſich ſchon im Talmud, der die Morgenröthe איילת השחר das Reh des Morgens nennt und auch איילת השחר in der Ueberſchrift zu Pſalm 22 in dem Sinne erklärt. „Wie das Geweih der Hirſchkuh (des Hirſches) ſich nach verſchiedenen Seiten hin verzweigt, ſo ſendet auch die Morgenröthe ihre Strahlen nach verſchiedenen Richtungen, מה איילת זו קרניה מפוצלות לכאן אף שחר מפניע לכאן ולכא (Joma 29a). „Die Morgenröthe gleicht zwei Lichthörnern (ſtrahlen), die von Oſten ausgehen und Licht verbreiten, הרא איילתא דשחרא . . . כמין הרין דקורנין (קרנין lies) דנהור דסלקין מן מדנחא ומנהרין (jer. Berach I, 1) Hupfeld's Behauptung (Commentar zu den Pſalmen II, 8 zu Pſ. 22) „daß die talmudiſche Phraſe offenbar dem 22. Pſalme entlehnt ſei und für den wirklichen Sprachgebrauch Nichts beweiſe" muß umgekehrt werden. Der rabbiniſche Sprachgebrauch hat die ihm geläufige Redensart zur Erklärung der bloß Einmal vorkommenden Pſalmenüberſchrift benutzt. Nicht unpaſſend ſtellt de Lara Jalta ילתא, die bekannte Frau des R. Nachman als eine Abkürzung von איילתא mit dem Namen Aurora zuſammen. Im Griechiſchen heißt λυκόφως wörtlich: Wolfslicht die Morgenröthe und die Redensart: כבין דיבא לכלב (Midr. Cant. Cant. 3, 4) zwiſchen Wolf und Hund, d. h. wie der Zuſammenhang der Stelle lehrt: kurz vor Tagesanbruch ſtimmt genau zu: inter canem et lupum, (franz. entre chien et loup) sub crepusculum vel vesperum, cum lupus a cane discerni vix potest (Duc. gl. med. lat. canis). Die Morgenröthe heißt im Rabbiniſchen noch עמוד השחר und חימור של חמה (Joma 27b), das der Palme gleich, ſäulenähnlich aufſteigende Licht der Sonne, קריצתא und שפרפרא (ſchon Daniel 6, 20) nach Bernſtein von שפר ſchön ſein wie ar. צَبَحَ von צَبُحَ ſchön ſein, glänzen; wohl eher = שפרפרא von צפרא Morgen. Syr. גוה גהא aurora bei Caſt. 136 iſt wohl perſ. bagâh oder pagâh. — Syr. גהא momentum, tempus iſt perſ. gâh.

Die von Grimm beſprochene weitverbreitete Anſchauung von

einem Getöse der auf- und untergehenden Sonne, die vielfach auch einen sprachlichen Ausdruck gefunden hat (deutsche Mythol. 664, 684, 703—708) ist auch in dem talmudischen Sagenkreis vertreten. „Das Geräusch des Sonnenrades übertäubt das lärmende Treiben in Rom, es reicht von einem Ende der Welt zum anderen wie das Geräusch der Seele, die sich von dem sterbenden Körper trennt; der Schall verbreitet sich des Nachts besser als am Tage, weil das Sonnenrad am Tage geräuschvoll sägt gleich einem Zimmermann, der Zedernbohlen zersägt, Joma 20b, vgl. Sachs Beitr. I, 50; Ber. R. c. 6 und jer. Berach. I, 1: עד שהחמה נוסרת ברקיע. Nach einer anderen Sage gehen Sonne und Mond nicht eher auf, als bis sie durch Schläge dazu gezwungen werden, והאידנא עד דמחו ליה לא נפקי (Bamidbar Rabba c. 18).

„Omayya hatte die alten Bücher Gottes (d. h. die Offenbarungen, die dem Korân vorangingen) gelesen und er brachte Sachen in seine Gedichte, die die Araber nicht verstanden, z. B. der Mond und Sâhûr werden herausgezogen und in die Scheide gesteckt. . . . Bei einer Mondfinsterniß wird der Mond in eine Scheide gesteckt, welche Sâhûr geheißen wird" (Sprenger Mohammed I, 111, vgl. II, 340; es liegt hier wahrscheinlich ein Mißverständniß vor, es soll heißen: daß der Mond sâhûr, סיהרא genannt wird). Von einer Scheide, in der die Sonne des Nachts steckt und aus der sie des Morgens herausgezogen wird, spricht der Talmud Gittin 76b: לכשתצא חמה מנרתיקה, wenn die Sonne aus ihrer Scheide herauskommen wird, d. h. in dem dortigen Zusammenhange: mit dem Sonnenaufgange. Vgl. nach Ber. Rabba c. 6.

(Fortsetzung folgt.)

Anzeiger von Novitäten.

H. C. B. Briegleb. Die Ausweisung der Juden von Nürnberg im Jahre 1499. Leipzig 1868.

Simon Levy. **Gr. Rabbin de la Gironde. Discours sur la condition et les devoirs de la femme israélite. Bordeaux 1869.**

Dr. Friedrich Rolle. Das Hohelied der hebräiſchen Königszeit in Weiſen des deutſchen Volksliedes übertragen und mit einem erläuternden Anhang begleitet. Homburg v. d. Höhe 1869. Fr. Fraunholz.

Messrs. Bagster's Catalogue of Biblical and Miscellaneous Works London 1869.

Samuel Spitzer. Die jüdiſche Ehe nach moſaiſch-talmudiſchen und den in Oeſterreich beſtehenden, beſonders neueſten Ehegeſetzen. Eſſegg. 1869.

חואר פני שלמה (Landsberg'ſche Familienpapiere). Krotoſchin 1870.

ספר דקדוקי סופרים. A. u. d. T. **Variae lectiones in mischnam et in Talmud babylonicum auctore Raphaelo Rabbinovicz. Pars III. Tract. Sukah et Taanith. München** 1870.

B. Zomber. De Commentariis in Moed Katan Gersonis Moer-Hagola (in edito) et Salomonis Isaacidis (impresso) eorumque inter se ratione. Lyck 1870.

S. D. Luzzatto. Iſraelitiſche Moraltheologie. Vorleſungen. Aus dem Ital. Ueberſ. von **Dr.** L. E. Igel. Neue Ausgabe. Breslau 1870.

P. J. Hershon. The Pentateuch according to the Talmud. A. u. d. T. ספר חמשה חומשי תורה לפי התלמוד. London 1870.

ספר דרכי השנויים וכו' מאת שמואל וואלרבערג (Abhandlung über talmudiſche Exegeſe). Lemberg 1870.

M. Maaß, **Dr. phil.** Die Religion des Judenthums und die politiſch-ſocialen Principien unſeres Jahrhunderts. Zur Kritik der Philippſon'ſchen Reſolution auf der erſten iſraelitiſchen Synode zu Leipzig. Leipzig 1870. J. G. Findel.

Dr. Rothſchild. Der Synagogal-Cultus in hiſtoriſch-kritiſcher Entwickelung populär dargeſtellt. 1. Th. die ſynagogalen Gebete. Alzey. Joſeph Weiß. 1870.

Dr. Ludwig Noack. Die Pharaonen im Bibellande. Ein Ueberblick der älteſten ägyptiſchen Geſchichte in ihrem Zuſammenhange mit der bibliſchen Geſchichte. Frankfurt a. M. Verlag d. freien deutſchen Hochſtiftes. 1870.

Abhandlungen.

Biographie Agrippa II.

Von

M. Brann.

Agrippa I. war im Jahre 44 n. Chr. im beſten Mannesalter geſtorben, und damit war Rom ſeinem Ziele einen bedeutenden Schritt näher gekommen. Die Thatkraft des erſten Agrippa hatte am kaiſerlichen Hofe häufig genug Unruhe erregt; denn man hatte nicht erwartet, daß der ehemals in tiefe Sittenloſigkeit verſunkene Jüngling mit ſolcher Sorgſamkeit das nationale Intereſſe des ihm untergebenen Volkes nach allen Seiten hin wahren würde. Der mächtige Einfluß, den ſich die heidniſchen Einwohner unter den Procuratoren angeeignet hatten, war unter Agrippa's Regierung in Gefahr, paralyſirt und vollſtändig vernichtet zu werden. Er war daher den Heiden in demſelben Grade verhaßt, wie er bei ſeinen Stammesgenoſſen in Anſehen ſtand, und ebenſo ſehr, wie er bei Claudius perſönlich beliebt war, und bei jeder Gelegenheit begünſtigt wurde, ſind auch Intriguanten am Hofe zu Rom jederzeit bemüht geweſen, den jüdiſchen Günſtling zu ſtürzen. Der wankelmüthige und in ſeinen Entſchlüſſen höchſt unſelbſtändige Kaiſer [1]) befolgte in Allem den Rath der ihn umge-

[1]) Sueton, Claud. 29 ſagt hierüber: His (scil. libertis) uxoribusque non principem se, sed ministrum egit.

benden Höflinge. Und in der That, kaum hatte Agrippa die Augen geschlossen und somit sein persönliches Ansehen beim Kaiser aufgehört, als sich die Macht seiner Feinde sofort in übler Weise geltend machte. Im Anfang, in der ersten Aufregung über den plötzlichen Tod des Freundes, dem er den Thron verdankte, besaß Claudius Selbstbewußtsein genug, die Einwohner von Cäsarea und die daselbst garnisonirenden kaiserlichen Garden (Σεβαστηνοὶ oder **Augustani**) [1]), die sich freche Beschimpfungen des eben Verstorbenen erlaubt hatten, auf's strengste bestrafen und dem ältesten siebenzehnjährigen Sohne Agrippa's (geb. 27 n. Chr.), der denselben Namen wie sein Vater führte, sofort die Regierung von Palästina übertragen zu wollen [2]). Doch die Hofschranzen kannten den Charakter des Kaisers genau. Sie wußten, wie leicht der alte mißtrauische Mann gehässigen Zuflüsterungen geneigtes Ohr lieh, und es kostete wenig Mühe, Claudius gerade das Umgekehrte seiner ursprünglichen Absicht thun zu lassen. Die Truppen, die das Andenken des Dahingeschiedenen geschmäht hatten, durften nicht nach dem Pontus versetzt werden. Sie mußten grade deswegen, weil sie den Juden verhaßt waren, im Lande bleiben. Der junge Agrippa durfte jetzt um keinen Preis seinem Vater in der Regierung folgen, er mußte auf einmal zur Regierung zu jung geworden sein, ja er durfte nicht einmal nach Palästina gehen, sondern mußte weiter unthätig im kaiserlichem Palaste zurückbleiben. Josephus erzählt das alles in großer Kürze und bemüht sich sogar, das Benehmen des Kaisers in rosenfarbenem Lichte erscheinen zu lassen, aber eben diese Kürze verräth Alles.

---

[1]) Jos. Arch. XIX, 9, 1.

[2]) ibid. 2 und bell. jud. II, 11, 6. Nach Josephus befand sich Agrippa II. zur Zeit des Todes seines Vaters in Rom (ἐπὶ Ῥώμης ὢν ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ), während Photius, bibl. gr. cod. 238 (Excerpt aus Josephus) ungenau angiebt, er sei erst nach des Vaters Tode nach Rom gegangen: ὅτι Ἀγρίππας ὁ τοῦ Ἀγρίππα παῖς τελευτήσαντος αὐτοῦ τοῦ πατρὸς εἰς Ῥώμην ἀπαίρει.

Während es ihm sonst nicht auf eine Handvoll Worte mehr ankommt, ist er hier sehr vorsichtig und wägt jedes Wort genau ab.

Jedenfalls steht das fest, daß Agrippa in Rom bleiben mußte, und man wird sich gehütet haben, dem Jüngling diejenige Erziehung zu geben, die für einen zukünftigen Regenten erforderlich war. Sein Vater, der sicherlich darauf gerechnet hatte, daß er seinen Sohn als unmittelbaren Nachfolger für sein ganzes Land haben würde, hatte nach der alten Politik der Herodäer denselben schon in früher Jugend nach Rom geschickt, wo er den für jeden Hofmann erforderlichen Unterricht in der Diplomatie und politischen Achselträgerei erhalten sollte. Der alte Agrippa durchschaute zwar das hohle, eitle Wesen des römischen Kaiserhofes; aber er erkannte ebensowohl, daß seine Dynastie unhaltbar sei ohne ein Anlehnen an den Thron der Cäsaren. Durch diese Erwägung war es allerdings gerechtfertigt, daß er sein Kind in die Hauptstadt der alten Welt sandte, aber nach einer andern Seite hin ist sein Verfahren nicht zu vertheidigen. Er entzog den heranwachsenden Jüngling ganz und gar der eigenen trefflichen Leitung und der gewiß tüchtigen Erziehung seiner edlen und aufopferungsfähigen Gemahlin Kypros, und setzte ihn den verderblichen Einflüssen des entsittlichten Rom aus. Die Folgen traten nur zu früh ein. Agrippa II. zeigt niemals die Geistesgröße und sittliche Kraft, die seinen Vater auszeichnete. Er war und blieb sein ganzes Leben lang Augendiener der Kaiser. Durch die geistige Geschmeidigkeit, welche allen Gliedern der herodianischen Familie eigen war, und mit Hülfe deren er sich bald in die neuen Verhältnisse zu finden wußte, und durch körperliche Schönheit, ein Erbgut seiner Ahnin Mariamne, gewann Agrippa schnell das Herz und die Gunst des mürrischen Greises, der damals den Thron inne hatte.

Wie liederlich er auch sonst gelebt haben mag, er war klug genug, überall, wo er konnte, zu Gunsten seiner Glaubensbrüder zu wirken. Was konnte ihn in ein besseres Licht bei den Juden

setzen, als ein solches Verfahren, das für ihn, als Günstling des Kaisers, noch dazu nicht die geringsten Schwierigkeiten darbot? Sein guter Freund Josephus allerdings, dem wir überhaupt in Bezug auf die Geschichte seiner Zeit nur da glauben können, wo er sine ira et studio erzählt, stößt immer in die große Posaune, wenn er eine derartige Handlung des jüdischen Fürsten zu berichten hat. Bei den vielfachen Quälereien, die die Juden von den Landpflegern, die nach Agrippa's I. Tode wieder nach Palästina geschickt wurden, zu erdulden hatten, bot sich dem jungen Mann häufig die Gelegenheit dar, sich die kostbare Volksgunst zu erwerben.

Gleich ein Jahr nach dem Hinscheiden seines Vaters trat ein Ereigniß ein, bei dem er Fürsprecher für eine nach Rom gesandte Deputation der Juden war. Cuspius Fadus, der erste in der zweiten Procuratorenreihe, hatte nämlich angeblich im Auftrage des Kaisers verlangt, daß hinfort die hohenpriesterlichen Gewänder, die seit Vitellius[1]) von den Juden selber aufbewahrt wurden, unter römischer Aufsicht in die Burg Antonia niedergelegt werden, und da er fürchtete, daß bei dieser Gelegenheit Unruhen ausbrechen könnten, hatte er den Statthalter von Syrien, Longinus, mit großen Truppenmassen nach Jerusalem berufen.[2])

Natürlich wollten sich die Juden ihr verbrieftes Recht nicht nehmen lassen, und Fadus mußte nach vielem Sträuben zugeben, daß eine Gesandtschaft angesehener Männer zu Claudius geschickt wurde, um ihm die Entscheidung der Sache zu überlassen. Agrippa verwandte sich nun für diese Gesandten beim Kaiser, und Letzterer erließ ein Decret, in welchem er ausdrücklich sagt, daß er auf Agrippa's Verwendung den Juden gestatte, wie bisher, die Kleider der Hohenpriester selber zu verwahren. Er thue dies, wie es weiter heißt, weil er keiner Religion in seinem Reiche

[1]) Jos. Arch. XV, 11, 4.
[2]) ibid. XX, 1, 1.

den mindesten Zwang anthun wolle, und weil er hoffe, daß er sich dadurch den Dank des Herodes (von Chalcis) und des jüngeren Aristobul (des Sohnes des Letzteren), denen er von früherher verbunden sei, erwerben könne. Schließlich bemerkt er noch, daß er auch an Fadus in diesem Sinne habe Instruktionen ergehen lassen.

Soweit ist Alles in Ordnung. Das Faktum an sich steht unzweifelhaft fest; denn Josephus erzählt Arch. XV, 11, 4 die Thatsache ebenso wie hier Arch. XX, 1, 1 und 2. Aber das Decret selber bietet einige Schwierigkeiten dar, auf die auffallender Weise noch nicht aufmerksam gemacht ist.

Die Ueberschrift und Jahresangabe desselben lautet nämlich nach der Havercampschen Ausgabe, der sämmtliche neuere folgen: *Κλαύδιος Καῖσαρ Γερμανικός, δημαρχικῆς ἐξουσίας τὸ πεμπτόν, ὕπατος ἀποδεδειγμένος τὸ τέταρτον, αὐτοκράτωρ τὸ δέκατον, πατὴρ πατρίδος, Ἱεροσολυμιτῶν ἄρχουσι, βουλῇ, δήμῳ, Ἰουδαίων πάντα ἔθνει χαίρειν.* Alle diese Angaben weisen übereinstimmend auf das Jahr 50—51 n. Chr. hin. Claudius war 47 n. Chr. zum vierten Mal Consul gewesen und war 50—51 zum zehnten Mal Imperator. Trotzdem trug sich die Begebenheit unter Fadus zu, der höchstens bis 47 fungirt haben kann, wie aus Vergleichung der Stellen bei Jos. Arch. XX, 5, 2 und bell. jud. II, 11, 6 hervorgeht. Dort wird nämlich erzählt, daß Tiberius Alexander auf Fadus gefolgt, und bald darauf im achten Jahre des Claudius, d. h. i. J. 48—49, Herodes von Chalcis, des verstorbenen Agrippa I. Bruder, gestorben sei. Hieraus folgt zu gleicher Zeit, daß dieser Herodes in einem Dekret vom Jahre 50 unmöglich als lebend aufgeführt werden konnte. Und nehmen wir die vor Havercamp gültige Lesart der Vulgata, so wird die Sache nur noch schwieriger; denn dann haben wir in der Ueberschrift selber Widersprüche. Jene Lesart lautet: *Κλαύδιος Καῖσαρ Γερμανικός, δημαρχικῆς ἐξουσίας, τὸ πεμπτὸν ὕπατος ἀποδεδειγμένος, τὸ τέταρ-*

τον αὐτοκράτωρ, τὸ δέκατον πατὴρ πατρίδος κ. τ. λ. Der Kaiſer bekleidete das fünfte Conſulat im Jahre 51—52, war zum vierten Mal Imperator 44—45, und wäre, wenn man das überhaupt ſagen kann, 50—51 zum zehnten Mal **pater patriae** geweſen; alſo drei divergente Zahlenangaben. Um aber die Verwirrung noch größer zu machen, haben wir auch am Schluß noch eine doppelte Zeitangabe, nämlich 1) πρὸ τεσσάρων καλανδῶν Ἰουλίου = den 28. Juni und 2) ἐπὶ ὑπάτων Ῥούφου καὶ Πομπηΐου Σιλουανοῦ. Die erſte derſelben iſt dadurch verdächtig, daß das Wort Ἰουλίου in den Handſchriften gar nicht ſteht und erſt durch Havercamp aus Epiphanius ergänzt iſt, und Epiphanius wiederum lieſt nicht **ante diem quartum**, ſondern **ante diem duodecimum** oder nach einigen Codices ſogar **ante diem undecimum Calendas Julias**. Und das zweite ἐπὶ ὑπάτων Ῥούφου καὶ Πομπηΐου Σιλουανοῦ iſt noch bedenklicher. Wenn die Angabe wenigſtens mit der Havercampſchen Interpunktion in der Ueberſchrift, die noch annehmbarer iſt, als die der Vulgata, ſtimmen ſollte, müßten dieſe Männer für das Jahr 50 Conſuln geweſen ſein. Nun kennen wir aber durch viele Belege aus Schriftſtellern [1]) und durch einen monumentalen Ueberreſt, d. h. durch ein Calendarium, das im Jahre 1712 in der Nähe von Antium gefunden wurde und bei **Mommsen, corpus inscriptionum latinarum vol. I, pag.** 327 abgedruckt iſt, genau die Namen der Conſuln für das Jahr 50. Es waren **C. Antistius Veter** (al. Vetus) und **M. Suilius Rufus Nervilianus** (al. Nerullinus, al. Servilianus). Für Rufus hat alſo die Sache ihre Richtigkeit, dagegen war ein Pompejus nicht im Jahre 50, ſondern ein Jahr vorher Amtsgenoſſe des Q. Veranius [2]). Und bei alle dem freut ſich Ewald [3]) unter anderem beſonders deswegen darüber, daß

[1]) Tac. Ann. XII, 25 und die Angaben bei Clinton, fasti rom. vol. II, pag. 181 und 182.

[2]) cf. Clinton a. a. O.

[3]) Geſchichte des Volkes Iſrael Bd. VI, S. 530.

uns Josephus dieses Ausschreiben erhalten hat, „weil es die genauesten Zeitbestimmungen enthält."

Nichtsdestoweniger scheint mir durch diese Zahlenconfusion der Ueberschrift und des Schlußes die Authenticität des Tenors unseres Dekrets nicht im mindesten anfechtbar zu sein. Josephus mag bei der Abschrift der Urkunde die einleitenden Worte, als für seinen Zweck in der That unwesentlich, ungenau copirt haben, und den Schluß hat vielleicht irgend ein unwissender Abschreiber, um auch sein Licht glänzen zu lassen, hinzugefügt. Denn einerseits würde sich Josephus einen solchen Schnitzer nicht haben zu Schulden kommen lassen, und andererseits ist die Angabe der Consuln ein schleppendes Anhängsel, das wir sonst bei Dekreten aus der Kaiserzeit höchst selten, und dann auch nicht am Ende des Ganzen finden.

Für die nächsten vier Jahre (45—49) verschwindet Agrippa vollständig vom Schauplatz der Geschichte. Allem Anscheine nach befand er sich fortwährend in Rom, und wetteiferte mit den übrigen kleinen Kronprätendenten, die sich stets in der Nähe des Kaisers befanden, in allen Künsten der Hofkabbale, um auf die eine oder andere Weise in den Besitz mindestens eines Fürstenthums, der Umfang mochte so groß sein, wie er wollte, zu gelangen. Wie kostspielig und demoralisirend ein solches herumlungerndes Leben war, erfahren wir aus der Jugendgeschichte des älteren Agrippa, der, wie Josephus erzählt[1]), eine Schuldenlast von dreihundert Millionen Sestertien hatte. Sein Sohn, der ihm überhaupt in Allem gern nachahmte, wird sein Vorbild hierin sicherlich nicht hinter sich zurückgelassen haben. Endlich bot sich die Gelegenheit zur Erreichung des gewünschten Zieles dar. Herodes von Chalcis starb im Jahre 49 und hinterließ drei Söhne, mithin also legitime Thronerben. Das kümmerte aber unsern Agrippa nicht. Erbschleicherei, Betrug und Verrath an den nächsten Verwandten

[1]) Arch. XVIII, 6, 4.

war in den Augen eines Abkömmlings des Herodes im Laufe der Zeit gar kein Verbrechen mehr. Er scheint alle Hebel der Hofintrigue angesetzt zu haben, um seine Vettern aus dem Sattel zu heben. So erreichte er denn den Besitz des Fürstenthumes seines Oheims, mit dem das Recht der Ein- und Absetzung der Hohenpriester und die Aufsicht über den Tempel zu Jerusalem verbunden war. Josephus legt einen dichten Schleier über diese Ereignisse, er setzt den Tod des Herodes und die Thronbesteigung Agrippa's ruhig ohne jede Verbindung neben einander, als zwei von einander innerlich ganz unabhängige Thatsachen, als ständen beide nicht im geringsten Causalnexus. Er sagt an der einen Stelle: [1]) *καὶ τελευτᾷ τὸν βίον Ἡρώδης, ὁ τοῦ μεγάλου βασιλέως Ἀγρίππα ἀδελφός, ὀγδόῳ τοῦ Κλαυδίου Καίσαρος ἀρχῆς ἔτει, καταλιπὼν τρεῖς υἱούς, Ἀριστόβουλον μὲν ὑπὸ τῆς πρώτης αὐτοῦ τεχθέντα γυναικός, ἐκ Βερενίκης δὲ τῆς ἀδελφοῦ θυγατρὸς Βερνικίανον καὶ Ὑρκανόν; τὴν δ' ἀρχὴν αὐτοῦ Κλαύδιος Καῖσαρ Ἀγρίππᾳ τῷ νεοτέρῳ δίδωσι.* Und an der andern Stelle [2]) ist er noch kürzer: *Μετὰ δὲ τοῦ Ἡρώδου τελευτήν, ὃς ἦρξε τῆς Χαλκίδος, καθίστησι Κλαύδιος εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θείου τὸν Ἀγρίππαν υἱὸν Ἀγρίππα.* Es ist offenbar, daß Josephus hier einen Punkt dunkel und unaufgeklärt lassen will. Das Mittel, durch welches Agrippa seine Candidatur dem Kaiser empfahl, mag die Erwägung gewesen sein, daß er der geeignetste Agitator für die römische Sache in Judäa sein könne; denn schon des hohen Ansehens seines Vaters wegen würde man auch seinen Worten gern Gehör schenken. Claudius begriff bald, daß die Interessen seiner Herrschaft durch die Einsetzung des Agrippa nicht geschädigt würden, daß vielmehr Letzterer, auch als Fürst von Chalcis, noch der römischen Jurisdiction unterstände, und außerdem bot sich ja hier wieder die Gelegenheit,

[1]) Arch. XX, 5, 2.
[2]) bell. jud. II, 12, 1.

den Bewohnern des Fürstenthums ihre Abhängigkeit von Rom durch Usurpirung eines neuen Herrschers fühlen zu lassen. Indessen war Agrippa's Eitelkeit vorläufig befriedigt. Er dünkte sich jetzt ebenso dazustehen, wie sein Vater im Jahre 37. Aber man mußte weiter streben. Er wollte ebenso, wie sein Vater, einst ganz Palästina beherrschen, und dazu fehlte fast noch Alles. Daran natürlich, daß es für's Erste galt, sich in sein Fürstenthum zu begeben und die Reichsgeschäfte, die noch dazu nicht sehr bedeutend gewesen sein werden, zu übernehmen, die Interessen der Einwohner wahrzunehmen, wie sein Vater in rühmlicher Weise gethan hatte, daran dachte er nicht. Seine Vergnügungen in der Welthauptstadt ließen ihn nicht abkommen. Es war ihm genügend, die Steuern aus seiner Herrschaft erheben zu lassen und in Rom zu verprassen. So lebte er daselbst auch weiter thatenlos fort, während er, wenn er in seinem Lande gewesen wäre, alle Augenblicke seinen leidenden und hart gequälten Glaubensgenossen helfend hätte zur Seite stehen können. Sein Vater, in dessen Fußtapfen er ja überall treten wollte, war jedesmal für die Juden eingetreten, obgleich zu seiner Zeit die Sachen noch nicht so schlimm lagen, als jetzt. Das Volk war immer erbitterter und verbissener gegen den Druck der Römer geworden, und in derselben Progression mit der Erbitterung des Volkes stieg die Anmaßung der römischen Sendlinge. Auf Fadus, der der messianischen Schwärmerei des Theudas durch ein blutiges Gemetzel seiner unschuldigen Anhänger ein Ende gemacht hatte, war Tiberius Alexander gefolgt. Das war ein politischer Fehler des Hofes, denn man konnte mit Sicherheit voraussehen, mit welchen Augen die Juden einen Mann ansehen würden, der als Neffe des Alabarchen von Alexandrien die Religion seiner Väter verlassen und sich dem Heidenthum zugewandt hatte. Man sah in der That bald seine Untauglichkeit ein, und schickte ihm in Cumanus einen Nachfolger, ungefähr zu derselben Zeit, in welcher Herodes von Chalcis, der Vorgänger unseres Agrippa,

gestorben war. Gleich im ersten Verwaltungsjahre dieses Mannes waren drei Aufstände, die mit furchtbarer Strenge niedergehalten wurden. Und alle diese Aufstände waren in nichtswürdiger Weise von römischen Soldaten angezettelt und geschürt worden. Einmal, am Passahfeste, machte ein römischer Soldat, der zu den Wachen gehörte, die darauf achten sollten, daß durch die vielen Festwallfahrer keine Unruhen hervorgerufen würden, eine höchst unanständige Geberde gegen das Heiligthum, in dessen Vorhof er sich befand. Die Folge war ein Handgemenge, in welchem über zwanzigtausend [1]) Juden umkamen. Ein ander Mal hatten Räuber einen Sklaven des Kaisers ausgeplündert, und als Truppen zur Bestrafung derselben abgesandt wurden, zerriß ein römischer Soldat eine Gesetzrolle, die ihm in die Hände kam, vor den Augen des Volkes, und nur mit Mühe ließ sich ein von neuem ausbrechender Aufstand unterdrücken. Wie viel hätte Agrippa hier nützen, wie oft hätte er mildernd eintreten können! Aber er lebte nur seinen verschwenderischen Vergnügungen in Rom und ließ sein ganzes Augenmerk darauf gerichtet sein, ein ausgedehnteres Territorium, das seiner Eitelkeit und seinen unermeßlichen Bedürfnissen mehr entsprach, zu erlangen.

Nur einmal, als es zu arg geworden war, als Cumanus wegen Mißbrauchs seiner Amtsgewalt und wegen ungesetzlicher Hinrichtung einiger angesehenen Juden zur Rechenschaft gezogen wurde [2]), und als die Umgebung des Kaisers für den schwer belasteten Angeklagten eintrat und nahe daran war, seine Freisprechung zu erwirken, nur damals verwandte sich Agrippa für das gute Recht seiner Glaubensgenossen und bewirkte, daß Cumanus in's Exil geschickt wurde, eine milde Strafe für alle die Justizmorde, die

---

[1]) Arch. XX, 5, 3: *δύο γοῦν μυριάδες.* Dagegen bell. jud. II 12, 1: *ὑπὲρ τρεῖς μυρίους.* Erstere Angabe ist als die später gemachte vorzuziehen.

[2]) Arch. XX, 6, 3.

er begangen hatte. Agrippa verband damit zugleich den Zweck, sich beim Kaiser wieder in Erinnerung zu bringen und für die Erweiterung seiner Herrschaft zu agitiren. Und er erreichte in der That alles, was er für den Augenblick wünschte, ein geringes Maaß Ansehen bei den Juden und eine bedeutende Vergrößerung des Territoriums. Der Kaiser übertrug ihm die Tetrarchie, die einst Philipp, der Sohn des Herodes, sein Großoheim, gehabt hatte, bestehend aus Batanäa und Trachonitis und dazu noch Abilene, die Tetrarchie des Lysanias, die auch sein Vater besessen hatte. Er beherrschte jetzt also seit dem Jahre 54 n. Chr. alles Land, das einst Caligula seinem Vater im Jahre 37 verliehen hatte. Chalcis dagegen wurde ihm genommen und, wie es scheint, ohne Weiteres vollständig dem Weltreiche einverleibt. Doch blieb ihm das früher mit der Krone von Chalcis verbundene Recht der Priestereinsetzung und der Aufsicht über den Tempel. Nun konnte sich der junge Mann freier bewegen, seine Einkünfte waren durch den Länderzuwachs bedeutend vermehrt, und er brauchte wenigstens nicht mehr Schulden zu machen, um das Leben zu fristen.

Um die innere Verwaltung seines Landes kümmerte er sich auch in dieser Zeit nicht viel mehr als früher als Fürst von Chalcis; allem Anscheine nach befand er sich aber jetzt häufiger in Palästina, als in der vorigen Periode seines Lebens. Unbesorgt um die schweren Leiden seines Volkes, sehen wir ihn seine Rechte als Familienhaupt desjenigen Zweiges der Herodäer, dem er angehörte, in ausgedehnter Weise ausüben. Er beschäftigte sich vor der Hand mit der Verheirathung seiner drei Schwestern Berenice, Mariamne und Drusilla. Durch den Bericht des Josephus[1]), so ruhig, und dem Anscheine nach möglichst wenig compromittirend er auch gehalten sein mag, gewin-

[1]) Arch. XX, 7, 1 und 2.

nen wir einen tiefen Einblick in die sittliche Verworfenheit der letzten Generation der Abkömmlinge des Herodes. Zuerst wurde die jetzt sechszehnjährige Drusilla (geb. 38) an Aziz, den König von Emesa, der sich der Beschneidung unterwarf, verheirathet. Aber die Ehe war von kurzer Dauer. Der derzeitige Landpfleger von Judäa, Felix, ein Bruder des kaiserlichen Günstlings Pallas, sah das schöne junge Weib und verliebte sich in sie. Ein unter dem Namen Simon Magus in den Schriften des neuen Testaments [1]) öfter erwähnter Jude war Kuppler, und Drusilla ließ sich leicht zum Ehebruche bewegen. Den Grund für ihr Thun findet Josephus in ihrer Eitelkeit. Sie wollte mehr sein, als die schöne älteste Schwester Berenice, und wo konnte sie mehr glänzen und alle überstrahlen, als an der Seite des Mannes, der die höchste Stellung im Lande einnahm? [2]) Daß dieser Mann ein Heide war, bildete für sie kein Hinderniß. Für diese Mißachtung jedes Sittengesetzes hat sogar Josephus ein leise tadelndes Wort. Er nennt sie schwach genug, eine *κακῶς πράττουσα*. Der so schnöde von ihr verlassene Aziz hatte nun keinen Grund mehr, im Judenthume zu verharren, und wandte sich bald wieder dem Heidenthum zu.

(Fortsetzung folgt.)

---

[1]) vgl. Apostelgesch. Kap. 8.

[2]) Auch Apostelgesch. 24, 24 wird Drusilla als Frau des Felix aufgeführt: *μετὰ δὲ ἡμέρας τινὰς παραγενόμενος ὁ Φῆλιξ σὺν Δρουσίλλῃ, τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, οὔσῃ Ἰουδαίᾳ.*

Joseph ben Aqnin

von

Ad. Neubauer.

(Schluß.)

Mit den Werken der Dichter hat sich dieser Joseph viel abgegeben und war selbst Dichter;[1]) wenn man diesem Joseph ein Alter von mehr als 70 Jahren giebt, was doch nicht unmöglich ist, so war er 1146, als die Verfolgung im Magreb begann, mehr als 20 Jahre alt und kann schon als Dichter bekannt gewesen sein[2]). Daß er wenigstens mit Maimonides in einem Alter war, habe ich oben schon besprochen; zudem pflegte er persönlichen Umgang mit Personen, die mit Jehuda halevi verkehrten. Der Anfang des Epilogs zu diesem Commentar beginnt mit folgenden Worten:[3])

---

[1]) Vergl. oben p. 396. Er citirt sehr oft arabische Gedichte und zwei Dichter mit Namen Mutanebbi und el-Hanan ben Hani (zur Stelle נוכירה), von hebräischen Dichtern Gabirol mit der Qualification שאערנא, Jehudah hallevi und Moses ben Ezra. Anonym כמא קאל אלשאער

בעת תקצוף היה זוכר אלוה אשר כחך ורוחך בידו
ושובה כחרון אפך ודעכי גבה לכב אדון ארץ יגידו

und eine andere Zeile anonym ebenfalls

וחמץ לעלות אל מעלתי כחמץ לעלות שחק בסולם.

Von sich selbst außer den Zeilen bei der Trennung Maimonides (p. 399) und die mit dem Anfang ומגידים (Steinschneider l. c. 49, Note 28), noch zur Stelle כמא קלנא פי בעץ מקטועאת לנא פי הקדא אלמעני אני ישנה.

שאי שלום לבנה אל דמותך ואמרי לה בטוב תערב שנתך
והעירי לעפעפי אשר הם תשובים נום ותוך לבנות יחך.

Ich muß hier noch erwähnen, daß unser Joseph auch Commentare zu Mischli und wie es scheint, auch zu Samuel geschrieben hat (Comm. zum h. L. p. 12, 15[2]).

[2]) Vergl. oben p.

[3]) Steinschneider l. c. p. 55.

אכברנא אלחכים אבו אברהים בן מוריל רחמה אללה אנה אכבר אלחכים אבו אלחסן בן קנמיל ראל וקאל אני רכלת עלי אמיר מן מלוך אלמראבטון פוגרת ענדה טביבא יהודיא כרג עין באלנא . . . [1] והו יפסר לה שרחיש עלי טאהר לפטה מן אלגל פאנתהרת דלך אלטביב ושתמתה כחצרה אלמלך וקלת ללמלך הדא רגל גאהל גבי לא ידרי מן שריעתנא ועלומהא שיא ולם יפהם מקצד סלימאן בן דאוד צלי אללה עליהמא ומראדה בהדא אלכתאב ואן הדא אלכתאב עטים אלקדר אכרגה באללפאט טאהרהא גוליה בבארי אלנטר ואדא תעקבת באלנטר אלמסתקצי טהר מא תחתהא מן אלמעאני אלגריבה לא יאכהן אליהא ולא יחפטנון למכנונהא אלא אלראסכון פי אלעלום דון אלקראיח אלפאיקה ואלחכמה אלראיקה וקררת פי נפס אלאמיר הדא אלמעני וביגת לה מקצדה וגרצה בהדא אלכתאב ואולת מן נפסה תוחשה טמא אלקי אליה אלטביב אלגאהל אלגבי וקלת לה כיף יכון מתל סלימאן בן דאוד עאש וישגל נפסה בהדא אלמקצד אלדני אלסכיף ונולת ענדה הדא אלכתאב פי אלמנולה אלעאליה אלתי הו פיהא ועטמה (Cod. ועטמה) ענדה חכמה סלימאן עאש וכאן עלי ידיה פי הדא אלמעני מן קדוש השם עטים.

„Der Arzt Abu Ibrahim ben Muril[2]) erzählt uns im Namen des Arztes Abu al-Hassan ben Kanmil (Kamnil)[3]), der ihm folgendes erzählte: Ich kam eines Tages zu einem der Emire der Moravidenkönige und fand bei ihm einen jüdischen

---

[1]) Hier folgen drei Wörter, die ich nicht richtig entziffern konnte, מן יצראפ (Cod. כאן) כאן; wahrscheinlich יערף zu lesen, wo das א vielleicht das Passivum andeuten soll.

[2]) Er scheint mir derselbe zu sein, dem Jehuda hal-Levi unter dem Namen אבי אלחסן בן מוריל zwei Gedichte gewidmet: העוד לילדות נפשך und נכספת לכבר הלבישך השיר שרידו.

[3]) Auch diesem hat Jehudah hal-Levi Gedichte gewidmet, eines zu seiner Reise nach Magreb (ענד סגרה אלי אלמגרב); vgl. Graetz, Gesch. der Juden VI, 119; Munk, Arch. isr. 1851, 326. Zur Stelle ששים המה מלכות führt Joseph Folgendes an:

ואלדי עלמנא הדה אלפאידה אלאחכם אלאעטם אלאכמל ר׳ יוסף בר יצחק שאמי ז״ל וגדנאה פי התאליק נבת מן אלמקרא פי ספר שופטים בכט ר׳ כליף בר אברהם בן ונדון נ״ע נקלה ענה.

„Die vorzüglichsten Sachen, die wir von R. Joseph bar Jizchak Schami lernten, fanden wir in einer Abschrift der Bücher der Richter von R. Khalif bar Abraham bar Zandun". An einen Joseph Schami hat Jehudah hal-Levi ebenfalls ein Gedicht gerichtet (Bodlejana, Poc 74, I, 53) וכתב אלי ר׳ יוסף בן שאמי ז״ל מערגניא בברוך בן מ׳ אבון.

Arzt, dessen Namen mir entfallen, welcher ihm das hohe Lied dem buchstäblichen Sinne nach als ein gewöhnliches Liebesgedicht vorlegte; ich redete ihn hart in Gegenwart des Königs an, beleidigte ihn fast und sagte zum Könige, dieser Mann ist dumm und unwissend, versteht durchaus nichts von unserem Kanon, und begreift überhaupt nicht die Absicht Salamon's in diesem Buche. Es ist in der That von hohem Werthe, geschrieben in einem gewöhnlichen Dichterstyle, bei genauerer Betrachtung findet man eine tiefliegendere Bedeutung, dessen Schatz nur diejenigen entdecken, die in die Wissenschaft tief eingedrungen und mit außerordentlichem Talente und Wissen begabt sind; ich habe diese Meinung bei ihm festgestellt, erklärte ihm den wahren Sinn und Zweck dieses Buches, und habe die Abneigung, die dieser dumme, unwissende Arzt ihm beigebracht, von ihm abgelenkt. Ich sagte ihm: wie wäre es möglich, daß ein Mann wie Salomon sich mit solch niederen und gemeinen Gegenständen beschäftigen sollte; ich habe nun dieses Buch in ein besseres Licht gestellt und die Weisheit Salomons in seinen Augen gehoben, und dies war in der That eine wahre Heiligung des Namen Gottes".

Resumiren wir nun die Resultate. Joseph ben Aqnin hat seinen Tab el-Nuphus im Magreb geschrieben zu einer Zeit, wo Joseph der Schüler Maimonides schon in Syrien war; beide waren Dichter, und beide schrieben in arabischer Sprache; beide führten den Namen Joseph ben Jehudah und beide kannten Maimonides. Beide stammten aus dem Magreb uud beide mußten die Folgen der Leiden und Verfolgungen daselbst erdulden. Daher haben die hebräischen Chronisten und Commentatoren, die weder die Werke des Einen noch des Andern im Originale kannten, und die sich um Daten und historischen Facten wenig kümmerten, diese beiden Persönlichkeiten verwechselt; die jüdisch-arabischen Autoren, wie ich schon gesagt habe, geben nie den Joseph ben Jehudah, den Verfasser des Tab el-Nuphus und des Commentars zum hohen Liede, als den Schüler Maimonides aus. Wenn Harisi diese Werke dem Joseph in Alepo nicht zuschreibt, so ist dies auch ein Beweis, daß dieser nicht der Autor derselben ist.

Noch ein anderes Werk wird von Joseph ben Aqnin genannt

über Maße, Gewicht und Münzen im Talmud; es führt den Titel (Oxford Bod. Poc 186): כשם ה' אל עלם מקאלה לר' יוסף בן עקנין פי מעארפה כמיה אלמקאדיר אלמ"מרה פי תורה שבכתב ותורה שבעל פה. Dieses Werkchen ist unvollständig, auch darin kommt Maimonides nicht vor, es werden nur R. Joseph halevi, R. Nissim und R. Jizhak harab genannt, welches Geiger [1]) als ein Fragment einer größeren und allgemeinen Einleitung in den Talmud in 12 Abschnitten . . . hält, wovon Luzzatto eine Handschrift gesehen. Es ist wahrscheinlich dasselbe, welches Gherondi [2]) nennt und identisch mit dem Pariser Codex [3]), welcher überschrieben ist מבא התלמוד. Der Anfang daselbst ist אמר החכם רבי יוסף בן רבי יעקב הדיין הברצלוני וציל מנחי במקום זה לבאר הדברים שצריך אליהם כל הקורא בתלמוד לייב חלקים. Jeder Theil ist wieder in Capitel getheilt, wovon wir nur den Anfang der erstern geben werden:

החלק הא' בכנוי חכמי התלמוד אחרים אומר ר' מאיר. החלק הב' ר' יהושע סתם האמור במשנה הוא ר' יהושע בן חנניה. החלק הג' אין הלכה כתלמיד במקום הרב. החלק הד' אוכור מחלוקת בעלי המשנה. החלק הה' כל מקום ששנה ר' גמליאל הלכה כמותו חוץ מערב וציון וראיה אחרונה. החלק הו' רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן.

Dieses Werkchen mag einen kleinen Theil seines Werkes über Halakhoth sein. Aus der Ueberschrift geht nun auch deutlich hervor, daß die beiden Joseph durch den Namen der Großväter unterschieden wurden und daß der Schüler Maimonides el-Magrebi (el-Sebti aus Ceuta), während der Andere (Ben Aqnin) Sepharbi aus Barcelona genannt wurde. Wahrscheinlich kann hierüber noch viel Licht aus gedruckten Büchern gegeben werden, ich muß dies aber Denjenigen überlassen, die belesener sind als wir.

---

[1]) Citirt bei Steinschneider l. c. 50; der „Israelit" steht mir nicht zu Gebote.

[2]) Tholdoth Gedole Israel, p. 171.

[3]) Catalogue, Nr. 765.

Die zweite Ueberſetzung des Saadiahniſchen Buches „Emunoth wedeoth“

angeblich von Berechjah hanakdan.

(Munch. Cod. 42. Hebr.)

Von

Dr. P. Bloch.

(Schluß.)

Die in Rede ſtehende Ueberſetzung in ihrer Weitſchweifigkeit und Unbehülflichkeit, welche am Deutlichſten in der Terminologie zu Tage tritt, weiſt auf eine frühe, vielleicht antetibbonidiſche Zeit zurück. Wäre dies nicht der Fall, ſo hätte ſich doch ſicherlich hin und wieder ein leiſer Anklang an Ibn Tibbon heraushören laſſen; [1]) dergleichen iſt aber nirgends, wenigſtens für uns nicht aufzuſpüren geweſen.

Wir hoffen, die Glaubwürdigkeit dieſer Annahme durch vereinzelte Incidenzpunkte noch mehr erhärten zu können, ſobald wir dieſe verſprengten Thatſachen geſchloſſen in's Treffen führen. Jede einzelne dieſer Thatſachen geſtattet allerdings noch eine andere Deutung, in ihrer Geſammtheit jedoch finden ſie ihre einfachſte und leichteſte Löſung nur in der eben ausgeſprochenen Annahme.

Zuvörderſt wollen wir die Ueberzeugung hervorrufen, daß eine alte Ueberſetzung des Saadianiſchen Buches exiſtirt hat. Zur Zeit nämlich, als Ibn Tibbon ſeine malicióſe Kritik der damals kurſirenden Ueberſetzungen [2]) ſchrieb, war die Auswahl philoſophiſcher Bücher durchaus beſchränkt. Von dieſen wenigen Büchern erfreuten ſich gewiß wieder nur wenige einer ſo allge-

[1]) Warum wir umgekehrt bei Tibbon keine ſolche Erinnerung an ſeinem Rival finden, bedarf wol keiner beſonderen Erörterung.

[2]) Tibbonidiſche Einleitung zu Bechaja's „Herzenspflichten“.

meinen und einſtimmigen Anerkennung, wie das Buch Saadiah's [1]) „vom Glauben und Wiſſen"; daß einem ſolchen Buche ein Ueberſetzer nicht gefehlt habe, iſt gewiß nicht unwahrſcheinlich. Würde dies der Fall geweſen, hätte da nicht R. Meſchullam, der Gönner Tibbon's, zuerſt eine Ueberſetzung dieſes ſo geſchätzten Buches verlangt? Dieſe Wahrſcheinlichkeit wird durch das folgende Faktum faſt bis zur Gewißheit geſteigert. Ibn Tibbon hat nämlich vor jeden Abſchnitt der Ueberſetzung dieſes Buches mit ängſtlicher Gewiſſenhaftigkeit ſein ſtereotypes „Es ſpricht Jehuda ben Saul" hingeſetzt, während bei allen ſeinen übrigen Ueberſetzungen ein ſolches Pochen auf ſeine Autorſchaft völlig unterbleibt. Was hat nun Jehuda ben Saul veranlaßt, gerade dem Saadianiſchen Buche überall ſeinen Namen beizufügen, anderwärts aber davon abzuſtehen? Wenn wir nun aus der Vorrede zur fortgeſetzten Ueberſetzung der „Herzenspflichten" uns die Ueberzeugung holen, daß Jehuda ibn Tibbon nur mit Schrecken und Entſetzen daran denkt, man könne ihm fremde Ueberſetzungserzeugniſſe in die Finger ſchieben und daß er ſolchen Imputationen auf das Sorgfältigſte vorzubeugen ſich bemüht, alsdann findet die erwähnte Handlungsweiſe ihre natürlichſte Erklärung in der Vermuthung, es habe zu derſelben Zeit eine Ueberſetzung exiſtirt, die Jehuda ibn Tibbon ſo wenig zugeſagt habe, daß er ſeinen Namen vor dem Verdacht ſolcher Autorſchaft ſicher ſtellen wollte. Daß aber dieſe alte Ueberſetzung und die uns vorliegende identiſch ſeien, ſcheint ſchon daraus hervorzugehen, daß die meiſten Auslaſſungen in jener maliciöſen Kritik Tibbon's zu dieſer ſo genau paſſen, als wäre ihr von Jehuda ben Saul das Maaß dazu genommen worden.

Aehnliche Raiſonnements geringfügiger Art übergehend, betonen wir als das bedeutungsvollſte Zeugniß für die angegebene Identität die umfaſſende Verbreitung, deren ſich dieſe Ueberſetzung rühmen konnte und welcher ſogar ibn Tibbon keine erfolgreiche Konkurrenz geboten hat. In zahlreichen Schriften älteren Da-

[1]) Man vergleiche die Einleitung zum „hohen Glauben" von R. Abraham bar Daud.

tums[1]), ja, wo nur Saadiah's Buch citirt wird, erkennen wir eben dieſe Ueberſetzung wieder, für welchen Umſtand wir die Erklärung nur in ihrem hohen Alter finden können. Eine dieſer Schriften, in welcher Saadiah mit dieſem hebräiſchen Gewande angetroffen wird, iſt das ספר המצרף, von einem Berechjah — ſchwerlich aber Berechjah hanakdan — verfaßt. Der Verfaſſer dieſes Buches erklärt von vornherein, daß er viel mit fremdem Kapital wirthſchaftet, daß er aber auch ſtets den Herrn des benutzten Eigenthums nennen werde und nennt in der That hiernach, neben Saadiah, — Gebirol, Bechaj ben Joſeph, Abraham bar David und das ספר המצות von R. Niſſim; die Stellen dieſer Autoren werden wörtlich angeführt und Saadiah wird dabei am Ausführlichſten und Entſchiedenſten berückſichtigt. Dagegen läßt ſich keine auf Maimonides führende Spur ausfinden, obwohl es zu einer Benutzung deſſelben an Gelegenheit nicht gefehlt hätte; dies ſcheint genügend zu beweiſen, daß zu der Zeit, als das ספר המצרף in die Welt trat, jener Uſurpator der jüdiſchen Gedankenwelt ſeine unwiderſtehliche Macht noch nicht entfaltet, ſeinen מורה נבוכים ſicherlich noch nicht geſchrieben hatte. Nehmen wir daher dieſes Buch ausſchließlich zur Richtſchnur, um darnach die Abfaſſungszeit unſerer Ueberſetzung zu beſtimmen, ſo können wir ſelbſt dann nicht über das Jahr 1200 hinausgehen, als den unzweifelhafteſten, möglichſt ſpät angeſetzten **terminus ad quem**. Wohl aber dürften wir uns der Wahrheit noch mehr nähern, wenn wir ein beträchtlich Stück hinter dieſe Zeit zurückgehen. Zu Gunſten dieſer Entſtehungszeit dürfte man auch vielleicht jene bekannte Notiz aus dem נצחון anführen, inſofern dieſes Jehudah ha-Chaſſid und ſogar ſeinen Vater Samuel mit dem שיר היחוד in Verbindung bringt; in dem שיר היחוד nämlich ſpiegelt ſich unſere Ueberſetzung vollſtändig ab.

Zwiſchen dem „Lied von der Einheit“[2]) und unſerer Ueber-

---

[1]) Vgl. p. 402, Anm. 1; daß das ספר מלחמות ה' des Jakob ben Reuben dieſe Ueberſetzung citirt, beweiſt auch ihr frühes Alter (אוצר נחמד I, S. 117).

[2]) Ueber das שיר היחוד iſt zu vergleichen Orient 1846 Literaturbl. S. 486 ff. von Dukes; was hier angeführt wird, iſt von dort entlehnt. Vgl. auch אוצר נחמד III, S. 81. Merkwürdig iſt hier das inſtinktive Gefühl des ſel. Rappoport, der nur im Namen, nicht in der Sache geirrt hat.

setzung entdeckt man überhaupt so auffallende Berührungspunkte, und so intime Beziehungen, daß man sich der Vermuthung gar nicht erwehren kann, beide litterarische Produkte seien aus ein und derselben Hand hervorgegangen. Inhalt, Charakter, Wort und Titel des Gedichtes sind fast nur ein Wiederhall dieser Uebersetzung, die metrisch zugeschnitten worden. Das Gedicht ist längst als „versifizirte Philosophie überhaupt und der versifizirte Saadia insbesondere" bekannt. Und wie in seinem Inhalt, ebenso trägt es in seinem stylistischen Charakterausdruck genau dieselbe Signatur, wie wir sie oben als die Eigenthümlichkeit der Uebersetzung dargelegt haben. Ein geringer gedanklicher Fonds wird hin und her geworfen, die Gedanken wickeln sich nicht etwa in einem regelmäßigen Fortschritt ab, sondern werden, wie Kreisel, herumgeschlagen. „Die Breite, die uns in unserem Gedichte öfter entgegentritt und die oft ganze Sätze wiederholt, ohne wirkliche neue Anschauungen zu geben", wird auch nicht gemildert oder verschönt durch Spracheleganz oder durch „die lichten, reichfarbigen Strahlen des Musivstyles, welche Gebirol's Königskrone so vortheilhaft auszeichnen". Kurz, die Identität des stylistischen Charakters läßt sich in beiden Werken allenthalben wiedererkennen. Und auch beim wörtlichen Ausdruck fällt die gleiche Uniformität sofort in's Auge. ערך, ספר, קצב, חקר mit allen ihren Derivaten sind Worte, welche der Uebersetzer unabläßig in's Feuer schickt; zu ähnlichem Dienste werden sie im שיר היחוד verwendet. חקר für „Ende", מרץ, תכלית und ähnliche werden ebenfalls häufig herangezogen. Ueberhaupt findet fast jeder, nur irgendwie marquante Ausdruck und jedes ungewöhnliche Wort dieses Gedichtes — mit wenigen Ausnahmen — stets eine Analogie, wenn nicht gar eine Parallelstelle in der Uebersetzung, טנופת הרדר, שמצא, הוויות, אילות, חוסר ועודף, ניבה, נידה, שרעף u. s. w.; ebenso die Formen גולם, גושם, welche in der philosophischen Sprache nicht üblich nur von unserer Uebersetzung anerkannt werden. Die größte Uebereinstimmung jedoch gewahrt man im fünften Gesang, in welchem beträchtliche Stücke des מאמר האחדות (B. II) nur wenig umgearbeitet und fast wörtlich aufgenommen sind.

Als am augenfälligsten für diesen Gesang benutzt, dürften wohl folgende Stellen gelten; B. II [Parallelstelle in Tibbon

(S. 48) וכאשר יהיה זה הענין הידוע] heißt es: ומה אם הבריאה והיצירה כך הם כורעים וברוב שידול ופיצור הם נרשמים ונחקקים במחשבות, היוצר על אחת כמה וכמה, אשר הוא נפלא לאין חקר וסתור מכל נסתר ועמוס מכל עמוס ועמוק מכל עמוק ונעלם מכל נעלם ונשגב מכל נשגב וחבוי מכל חביון וגבוה מכל גבוה ועליון מכל עליון שאין השכל יכול להשוותו בצורה וגם לא לדמותו מפני שאין המדע משיג לו איך וכמה וגם לא מוצא לו לא מקרה ולא עורע ולא טיפל ולא חיבר ולא מסמך, ולכן כל העשתונות נבוכות וכל המחשבות נבהלות וכל השרעפות נבהלות ונלאות מלשערהו בשיעור ומלהגבילהו בגבול ומלתארהו בתואר ומלפרסמהו במקרה ומלטכסהו בטכס או צורה או דמיון וכ׳.

Ferner heißt es weiter in demselben Buche [Bei Tibbon (S. 58) ואומר כי כל מה שרומזים אליו וכ׳]: ואקדים בתחילה ענין כלול ודבר גמור כדי שיהיה עיקר לכל הדברים שאי אפשר להרהר אחר יוצרנו ולא להתרעם אחר מדותיו ולא לדמותו ולא להעריכו לא בלבנו ולא בשכלנו ולא בהרהורינו ולא בערוכינו ולא בשעורינו ולא במדענו ולא בשכלינו ולא בספורינו לא לממש ולא לגודש ולא לעיקר ולא לניצב ולא לטפל ולא לתואר ולא למין ולא לכל אין לא נשערהו בשעורם ולא נחשבהו בקצבונם ולא נדמהו בדמיונם ולא נספרהו בספורם ולא נשים מדתו כמדתם לא בדקותם ולא בעבוים מפנו שהוא היוצר והוא הבורא לכולם כמו שנתברר לנו מקנצי השכל שכל ממש ונקצב וטפל ומין וכל אין וגושם וגולם וגוף ועיקר ושורש ויש ומצוי ודק וקל וכבד ועוה וכפול ופשוט ומורכב ומחובר ותואר ועירע ומקרה ואדש וגדש כולם נתחברו ונכללו ונתכוונו ונבראו ונוצרו ונתרכבו ונתחדשו בחפץ זה היוצר וברצונו ובמאמרו, לפיכך אין ראוי ואפשר שידמה לאחד מהם נשגב ונעלם ונתעלה בכבודו ויקרו והדרו, וכלל האילות והכנויים והשמות והספורים הכתובים בתורתנו הנאמרים בלשון גושמנית בשביל יוצרנו יש לכולם טעם וסבר ובאור כי הם נאמרים לכבודו ויקרו ועוזו על דרך הכבוד והגודל והעוזו וכ׳. Diese Blumenlese dürfte wohl schon genügen, um unsere Aussage über den fünften Gesang zu bestätigen.

Diese Blutsverwandtschaft beider Werke, wie ihn der beiderseitige Wortvorrath offenbar verräth, erstreckt sich sogar bis auf den Titel des Gedichtes. יחוד, das signifikante Wort des Titels, führt der Uebersetzer unaufhörlich und mit besonderer Vorliebe zwischen den Lippen. Er nennt Israel öfters, מְתֵי היחוד; wo Saadia in der Einleitung an den Leser appellirt, schiebt der Uebersetzer abwechselnd ein: למען, ויסקלו את דרך היחוד, לחזק היחוד ברירות היחוד und verfehlt auch sonst nicht, auf den יחוד zurückzukommen. Ja, er bezeichnet in der Einleitung sogar das Saadianische Buch ausdrücklich als ein ספר היחוד in folgendem

Zuſammenhange [Tibbon (S. 4) ואני משביע באלוהים וכ׳ :]ואני
ספניע בחכמים ביוצר הכל וגוזרני עליהם בשמו הגדול ושואל מהם ומן
התלמידים, שאם ימצאו דופי או גנאי או טעות או שגגה בספר הזה שיתקנום
בראוי וייפום כפי חכמתם וידיעתי לכף זכות ויכריעוני לכף צדק ויעבירו בעין
יפה וברב חסד על שגגתי ואל ימנעו עצמם מלייפות הגנאות ומלתקן הספקות
שבו, ולא יאמרו כי זה הספר [אין איש] חייב לתקן אשר עשהו ולבאר
משהו ולצחצח עוותו, אבל יאמרו כי זה הספר הוא ספר יחוד ה׳
וראוי וראוי על כל החכמים לחזק היחוד ולאמץ היושר ולהאמת הצדק וכ׳.

Nach ſolchen Indizien, welche faſt jede Furcht vor einem möglichen Dementi zurückdrängen, darf wohl getroſt entſchieden werden, daß unſer Ueberſetzer und der Sänger des שיר היחוד eine und dieſelbe Perſon vorſtelle. Will man ſich hierzu nicht entſchließen, ſo bleibt nur die Wahl zwiſchen folgenden, gewiß ſehr kläglichen Detour's, entweder daß hier ein ſeltſamer Zufall ſein neckiſches Spiel in ganz merkwürdiger Weiſe getrieben hat, oder daß Jemand unſerem Ueberſetzer die Manier ſorgfältig abgelauſcht hat, der dabei ſeine ganze weitſchichtige Ueberſetzung im Kopfe herumgetragen oder, da das Letztere gar zu ungeheuerlich klingt, bei der Abfaſſung des Gedichtes unabläſſig in dieſer Paraphraſe geblättert hat. Man entſcheide nach der größeren Wahrſcheinlichkeit!

Wer aber iſt der Verfaſſer dieſer beiden Werke? Wir können jetzt hierauf nur mit einem negativen Reſultat antworten. Berechjah ben Natronai, dem die Autorſchaft unſerer Ueberſetzung allgemein zugeſchrieben wird, war ſicherlich weder der Verfaſſer der Ueberſetzung, noch auch der Sänger des „Liedes von der Einheit“. Die Hypotheſe, nach welcher unſere Ueberſetzung dem Fabeldichter zuerkannt wird, hat uns mit ihren Spuren ſchließlich zu de Roſſi geführt; wenn man aber bedenkt, wie oft ſelbſt erfahrenen jüdiſchen Gelehrten bei Aufſchlüſſen über Manuſcripte ein Quiproquo in die Hand läuft, und wie ſchwer es iſt, das Richtige aus ſo ſprödem Stein zu ſchneiden, ſo wird das Urtheil eines nicht-jüdiſchen Gelehrten nicht eben ſchwer in's Gewicht fallen. Die oberflächlichſte Vergleichung der „Fuchsfabeln“ und unſerer Ueberſetzung legt gegen eine ſolche Muthmaßung den entſchiedenſten Proteſt ein. Styl und Schreibweiſe von Berechjah zeigen die gerade entgegengeſetzte Phyſiognomie von der, welche uns in

der Ueberſetzung entgegentritt. Berechjah lehnt es von vornherein ab, ſeine Kräfte zu einem begeiſterten Aufſchwung zu ſpannen, er begnügt ſich mit bewußter Beſcheidenheit, in ſeinen kurzzeiligen nicht gereimten Verſen auf ebener Erde zu bleiben. Aber innerhalb dieſer Grenzen entwickelt er genügende Eleganz und Urbanität, um den Leſer anzuziehen und verräth einen bedeutenden Grad von Gewandtheit, ſeinen Ausdruck durch bibliſche Anſpielungen zu würzen; Alles Eigenſchaften, die unſerer Ueberſetzung durchaus abgehen. Mit den Worten kargt Berechjah zwar ebenfalls nicht, er ſtrebt nicht nach prägnanter Kürze, ſeine Worte ſtrömen vielmehr ſanft und reichlich, aber ſie überſtrömen auch nirgends und Weitſchweifigkeit dürfte der letzte Vorwurf ſein, der ihm zur Laſt gelegt werden dürfte. Kaum darf es daher noch beſonders hervorgehoben werden, daß der Leſer von einem ſolchen Phraſenſturzbad, wie er es ſich gar oft in der Ueberſetzung gefallen laſſen muß, in „den Fuchsfabeln" allerwegen verſchont bleibt und daß er beſondere Worte nicht öfter anzuhören braucht, als alle anderen. Hiergegen könnte vielleicht jetzt geltend gemacht werden, daß verſchiedene Litteraturgattungen die Schreibweiſe nothwendig modifiziren müſſen und eine Verſchiedenheit des Styls in Schriften von verſchiedenen Wiſſensgebieten keine Inſtanz gegen die Identität des Verfaſſers abgiebt; aber auch gegen dieſen Einwand ſind wir gewaffnet. Ganz abgeſehen davon, daß trotz aller Verſchiedenheit kein Schriftſteller im Stande iſt, ſich ſo gründlich ſeiner Individualität zu entäußern, berufen wir uns auf einen uns vorliegenden Thatbeſtand. Am Buche דודי ונכדי, welches rein philoſophiſche Materien aus der Natur behandelt, beſitzen wir ein Ueberſetzungserzeugniß Berechjah's und in dieſer Ueberſetzung erblicken wir genau daſſelbe Geſicht, welches aus den „Fuchsfabeln" herausſieht. Auch hier giebt es kurzzeilige, oft gereimte Verſe, mit allen Eigenthümlichkeiten verſehen, welche dem Dichter der „Fuchsfabeln" ſo anziehend zu Geſichte ſtehen. Kein techniſcher Ausdruck, keine Redewendung erinnert an unſeren Ueberſetzer des Saadiah; ſeine Favoritworte erfreuen ſich keiner beſonderen Bevorzugung; ſobald ſie etwa irgendwo auftreten, werden ſie wie andere gewöhnliche Worte behandelt. Selbſt Tibbon gegenüber hat ſich Berechjah ſeine Unabhängigkeit und Originalität genügend bewahrt. Das Buch דודי ונכדי legt ent-

schiedenes Zeugniß dafür ab, daß Berechjah hanakdan nicht der Verfasser unserer Uebersetzung des Saadiah sein kann. Aber auch Berechjah, der Verfasser des ספר המצרף ist wahrscheinlich eben so wenig als Autor dieser Uebersetzung anzusehen; um dieses nachzuweisen, müßte ich eine Analyse dieses Buches geben. Diese würde uns jedoch von unserem Thema zu weit abführen, und wir wollen uns diesen Punkt daher für eine spätere Besprechung vorbehalten. Ich gebe zum Schlusse nur noch ein Resume meiner Behauptungen, die darauf hinauslaufen, daß 1) die vorliegende Uebersetzung kein Auszug ist, vielmehr an Vollständigkeit der Tibbonidischen gleichkommt; daß 2) diese Uebersetzung wol in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts abgefaßt sei; daß 3) der Uebersetzer zugleich als Verfasser des שיר היחוד angesehen werden müsse; daß 4) dieser Uebersetzer nicht Berechjah hanakdan sei und bisher nicht zu ermitteln gewesen. Ob ich alle diese Behauptungen auch nur bis zu einiger Plausibilität durchgeführt habe, überlasse ich dem Ermessen des Lesers.

Etymologische Studien zur Kunde der rabbinischen Sprache und Alterthümer.

Von Dr. J. Perles.

(Fortsetzung.)

„Während einer Verfinsterung der Sonne (ich weiß nicht, ob auch des Mondes) pflegt man die Brunnen zu verdecken, weil sonst ihr Wasser unrein werden würde" (Grimm deutsche Myth. 670—71). Ein ähnlicher Glaube war auch in jüdischen Kreisen verbreitet, daß man während des Ueberganges der vier Jahreszeiten (תקופה) kein Wasser aus Flüssen und Brunnen zu trinken, überhaupt Nichts, was in unbedeckten Gefäßen bewahrt wurde, zu genießen pflegte, weil um diese Zeit ein atmosphärischer Blutstropfen offenstehende Speisen und Getränke vergiftet. R. Haï Gaon (starb 1038) u. A. kämpfen gegen diesen Aberglauben an (J. Brück rabbin. Ceremonialgebräuche 40 ff.).

„Mit dem ausgeschnittenen Rasen, auf welchem Fußstapfen stehen, kann Zauber geübt werden" (Grimm d. Myth. 610). „So laß ich die Erde aus der Stelle ausschneiden, die sein Fuß berührte und hänge sie — in den Schornstein. . . . Sie wußte, daß ein solcher Zauber einen Abwesenden langsam zum Tod dahinsiechen läßt" (Gutzkow der Zauberer von Rom, Leipzig 1860, VIII, 144—45). Dieser Aberglaube wird bereits im Talmud erwähnt, Cholin 7 b: Eine Frau bemühte sich, Staub unter den Fußtritten des R. Chanina zu nehmen (um es ihm anzuthun). Da sagte er zu ihr: laß es, Du wirst doch gegen den allwaltenden göttlichen Schutz Nichts auszurichten vermögen.

Eine Berührung der Anschauungen ist auf den verschiedensten Gebieten nachweisbar, ohne daß sich freilich immer der Weg, auf dem die Anschauung aus dem einen Kreise in den anderen

wanderte, genau aufzeigen läßt. „Die Araber heißen einen solchen Traum Roya Traumgesicht und halten dafür, daß sie von Gott eingegeben werde und der vierzigste Theil des Prophetenthums sei" (Sprenger Moh. I, 212). Damit stimmt genau der talmudische Satz zusammen: ein Traum ist der sechszigste Theil des Prophetenthums חלום אחד משׁשׁים לנבואה oder eine Prophetie im Kleinen, נבואה קטנה (Berach. 57 b).

„Wenn ein Mensch für den anderen sich opfern könnte, so möchte ich gern euer Lösegeld sein" (arabischer Vers bei Sprenger Moh. I, 104), vgl. damit die talmudische Redensart: הרני כפרת משכבו.

„Wenn Du ihn gegen sein ganzes Volk wiegst, so wird er es aufwiegen" (Sprenger I, 167). „Wenn man die Kenntnisse aller Araber auf eine Wagschale legt und die des Omar auf die andere, so ist diese schwerer" (das. III, LXXX). „Ibn Masûd ist ein Gefäß voll Wissen" (das. I, 442; III, LXXX). Vgl. Pirke Aboth II, 12: Wenn alle Weisen Israel's in einer Wagschale lägen und Elieser b. Hyrcan in der zweiten, so würde er sie Alle aufwiegen. — „Hassân erwiederte: ich nehme Dich aus ihnen heraus, wie man ein Haar aus dem Teig herausklaubt (Sprenger III, 70) = כמשחל בניתא מחלבא, wie man ein Haar aus der Milch zieht, Mosid Kat. 28a.

„Aeußerst geistreich ist eine Bemerkung des Ibn Chaldûn über die Entwickelung der moralischen Kräfte unter dem Einfluß des Lebens in Steppen. Die Israeliten, sagt er, waren so erniedrigt, als sie Aegypten verließen, daß sie das gelobte Land nicht erobern konnten. Sie mußten, um für dieses Unternehmen fähig zu werden, in der Wüste herumirren und es mußte darin eine neue nomadische Generation aufwachsen" (Sprenger Moh. III, IX). Diese Bemerkung ist mindestens um Ein Jahrtausend älter, als Ibn Chaldûn (geb. zu Tunis 732 des Hegra). Denn sie ist schon in dem alten Commentar zu Exodus, der Mechilta Anfang בשלח verzeichnet: „Gott führte die Israeliten nicht auf dem geraden Wege, sondern durch die Wüste nach Palästina, denn — sprach er — wenn ich die Israeliten schon jetzt in's Land bringe, so werden sie sich der Beschäftigung in Feld und Garten zu — und von der Lehre abwenden; so lasse ich sie denn

vierzig Jahre durch die Wüste wandern, damit sie Manna essen und Wasser des Brunnens trinken und die Lehre in ihnen feste Wurzel fasse" לא הביאן הקב"ה דרך פשוטה לארץ ישראל אלא דרך המדבר אמר הקב"ה אם אני מביא עכשיו את ישראל לארץ מיד מחזיקים אדם בשדהו ואדם בכרמו והם בטלים מן התורה אלא אקיפם במדבר ארבעים שנה שיהו אוכלין מן ושותין מי באר והתורה נכללת בגופן.

„Um den Gläubigen die Gebetstunde anzuzeigen, ging allemal der Ausrufer durch die Stadt und schrie: der allgemeine Gottesdienst! Nach Abänderung der Kibla berieth sich der Prophet mit den Gläubigen über eine bessere Manier, seine Heerde zusammenzurufen. Einige schlugen vor, man soll, wie die Juden, Pfeifen zu diesem Zwecke gebrauchen [vgl. Mischna Tamid I, 2; III, 8; V, 6]; indessen die Gläubigen wollten den Juden nicht länger nachahmen. Der Einfall, ein Feuer anzuzünden, wurde als unpraktisch verworfen. Mohammed ließ nun ein **Nâkûs**, d. h. ein langes Stück Holz, auf das man mit einem anderen Holze schlägt, anfertigen. Diese einfache Vorrichtung wurde von den Christen gebraucht, um die Gebetstunde zu verkünden. Die Mosleme wollten aber selbstständig sein (Sprenger Moh. III, 52—53)". Auch dieser letztere Brauch ist sowohl von den Mohammedanern als von den Christen dem Judenthum entlehnt. Mohammed hat nicht bloß die Sitte, sondern sogar auch den Namen **Nâkûs** aus dem Judenthum herübergenommen. In jer. Beza V, hal. 2 lesen wir: ר' שמואל בר יצחק אומר סבי מקושה דכנישתא חדתא הוא, R. Samuel ben Jizchak sagte: mein Großvater war der Klopfer (der durch Klopfen die Gebetstunde verkündende Beamter) der neuen Synagoge. Die Stelle ist in unseren Editionen verstümmelt, siehe Mordechai Beza V, Moses Kunitzer in Mezaref II, Nr. 155 und die Randglossen zu Talm. jerusch. ed. Krotoschin. In jer. Megilla III, 1 wird neben anderen Synagogengeräthen auch der Hammer, מכושא aufgeführt (die unmittelbar vorhergenannten אינגלין sind nicht, wie der Marginalcommentar annimmt, die über der Bundeslade angebrachten Engel, sondern es ist אנלגין, *ἀναλογεῖον*, Lesepult, Kanzel zu lesen). Bekanntlich besteht noch heute in manchen älteren Gemeinden die Institution des „Schulklopfens". — Ueber das Klopfen in der christlichen Kirche schreibt Duc. gl. graec.: *σήμαντρον, ση-*

μαντήρ, σημαντήριον **signum, quo Graeci fideles ad ecclesiam convocant. Ita autem vocant . . . perticas e ligno oblongas et quadras, quae variis locis percussae varios edunt sonos . . . Ejusmodi vero** *σήμαντρα* **a dextris et sinistris vestibuli exterioris aedium sacrarum esse observat Goarus . . . atque in iis erant alia majora alia minora alia aerea vel ferrea.** Je nach den verſchiedenen Gebeten wurden die Betenden durch ein großes oder durch ein kleines *σήμαντρον* zuſammengerufen. — *σημαίνειν* **signi seu tabulae ligneae pulsatione fideles ad ecclesiam convocare, colligere quod non semel** *κρούειν* **Graeci hodierni dicunt.** Vgl. noch **Duc. sv.** *κροῦσμα* und *ξύλον*, ferner **Gloss. med. lat.: Campana, pulsare** und Ben Chan. 1866, Forſch. Nr. 5 S. 82—83.

In einzelnen Fällen iſt nicht bloß der Weg, auf dem die Anſchauungen aus dem einen Kreiſe in den anderen übergehen, erkennbar, man vermag ſogar mit größerer oder geringerer Beſtimmtheit die Perſonen, die als Träger und Vermittler der Anſchauungen gelten können, feſtzuſtellen. Ein in dieſer Beziehung ſehr intereſſantes Beiſpiel liefert die Schrift des bereits genannten Marcellus Burdigalenſis (aus Bordeaux, auch Marcellus Empiricus genannt): **de medicamentis empiricis physicis ac rationalibus liber Basel** 1536. Marcellus war Leibarzt des Kaiſers Theodoſius (Ende des 4. und Anf. des 5. Jahrh.) und ſeine in mehr als Einer Beziehung wichtige Schrift — Jacob Grimm hat ihr wegen der darin enthaltenen celtiſchen Sprachüberreſte eine beſondere Abhandlung gewidmet, kleine Schriften II. Band — enthält zahlreiche ſympathetiſch-mediciniſche Vorſchriften, Zauberſprüche und Formeln zu Amuleten, die mit den im Talmud verzeichneten in merkwürdiger Weiſe übereinſtimmen. Nun macht Marcellus ein von ſeinem Zeitgenoſſen, dem Patriarchen Gamaliel (dem letzten, vgl. **cod. Theodos XVI T. VIII** § 22 und Graetz Geſchichte IV, erſte Ausgabe 558) mitgetheiltes Recept namhaft: **ad splenem remedium singulare, quod de experimentis probatis Gamalielius patriarchas proxime ostendit** (Marcell. c. 23 p. 168 bei Grimm II, 118) und die Annahme liegt nahe, daß der kaiſerliche Leibarzt und der Patriarch, der hoffähig war und eine angeſehene Stellung im Staate bekleidete, in perſönliche Beziehungen zu einander

getreten waren und sich über die sie interessirenden Fragen gegenseitig Mittheilungen machten. Die Uebereinstimmung der im Talmud und bei Marcellus angeführten Heilmittel erklärt sich demnach in natürlicher, ungesuchter Weise durch den zwischen Gamaliel und Marcellus bestehenden Verkehr und Gedankenaustausch. Ich lasse einige Beispiele aus Marcellus und die entsprechenden Parallelen aus dem Talmud folgen:

Varulis id est hordeolis oculorum remedium tale facias etc. terque dices: rica rica soro etc. et dices:

nec mula parit
nec lapis lanam fert
nec huic morbo caput crescat
aut si creverit tabescat (Marc. c. 8 p. 71 bei Grimm II, 128).

Aehnlich lautet der Sabbat 67 a zur Vertreibung einer Geschwulst (סימטא) angeführte Zauberspruch: וכפרדה דלא . . . פרה ולא רבה כך לא תפרה ולא תרבה בגופיה דפלוני בר פלונית, wie eine Mauleselin sich nicht fortzupflanzen vermag, so pflanze sie (die Krankheit) sich nicht fort am Körper des N. N. Die Ansicht, daß die Maulesel der Fortpflanzung nicht fähig seien, war im Alterthum weit verbreitet.

Scribes carmen hoc in charta virgine et linteo ligabis et medium cinges eum vel eam, quae patietur de qualibet parte corporis sanguinis fluxum

sicucuma cucuma ucuma cuma uma ma a
(Marc. c. 10 p. 85 bei Grimm II, 129).

Vergleiche damit den Zauberspruch Pesach. 112a und Ab. Sar. 12, wo ein Wort wie hier immer weiter bis zur Einsylbigkeit gekürzt wird:

שבריריבריריריריריי

Schabriri briri riri iri ri

und die Beschwörungsformel zur Bannung der Vergeßlichkeit, die nach kabbalistischem Brauche am Ausgange des Sabbat gesprochen wurde: אשבעית עלך פורה (פותה, פוטה) שר של שכחה שתסיר לב טפש מבני ותפיל יתיה על טוריא ועל רמתא

בשם שמתתא קרישתא בשם ארמס ארימס ארמימס אנסיס יאל ופתחאל

„ich beſchwöre Dich, פורה, Dämon der Vergeßlichkeit, daß Du den thörichten Sinn von mir entferneſt und ihn auf die Berge und Anhöhen werfeſt, im Namen der heiligen Gottesnamen, im Namen ארמס u. ſ. w.“ So lautet die Formel im liturgiſchen Werke des R. Amram Gaon, סדר ר׳ עמרם גאון ed. Warſchau I, 31 b. Bei Chajjim Vital und Moſes Sacut lautet jedoch die Formel richtiger, wie ſie in vielen noch jetzt in Gebrauch ſtehenden Gebetbüchern zu leſen iſt:

ארמימס רמימס מימס ימס מס ס

und es wird mit Recht auf die allmälige Kürzung des Wortes hingewieſen והוא שם אדם בליעל הולך ומתמעט (daſ. II, 59 a). Ob bei ארמימס an **Hermes** oder an **Ahuramazda, Ormuzd** zu denken iſt? Der Dämon der Vergeßlichkeit heißt פורה angeblich mit Anſpielung auf Jeſaias 63, 3 פורה דרכתי לבדי, wo der Zahlenwerth von לבדי und הברלה übereinſtimmt, da die Formel vor dem die Woche einleitenden **Habdalagebete** geſprochen wird. Darnach iſt in Chaluz VIII, 12 Manches zu berichtigen. Vgl. noch **Ducange gloss. med. lat. sv. abracadabra.**

Ein Zauberſpruch bei Marc. c. 31 p. 222 (Grimm II, 141) lautet: **absi apsa phereos**, im Talmud Gittin 69 a אסא כלבא אכסא תרנגולא, bei Heſychius als epheſiſcher Spruch angeführt: **aski kataski lix etc.** (Schömann griech. Alterthüm. II, 337). Da אסא durch כלבא erklärt wird, ſo muß אסכא = **aski** von perſ. **sag** Hund geleſen werden.

Man muß bei den ſympathetiſchen Kuren gewiſſe Gegenſtände hinter ſich werfen und ſich nicht umſehen: **ceteros post tergum jacta nec retro respice Marc.** c. 1 p. 35 und c. 8 p. 58 bei Grimm II, 125, 127, deßgleichen Sabb. 67 a: ולהדר . . . שב ומצין על רישיה ול שדיין לאחוריה.

Ein Zauberſpruch bei Marc. c. 8 p. 70 (bei Grimm II, 128) **os Gorgonis basio** und c. 15 p. 112 bei Grimm II, 133: *μή μοι Γοργείην κεφαλὴν δεινοῖο πελώρου κτλ.* (Odyſſ.

11, 634, Ilias 5, 741) ist zu vergleichen mit Tosefta Sabbat c. VII: אלו דברים מדרכי האמורי — והמגבה לגורגדון.

Der jüdische Ursprung des folgenden von Marc. c. 21 p. 154 bei Grimm II, 134 und deutsche Mythol. 1183 gegen Herzweh angeführten Spruches ist auf den ersten Blick erkennbar und schon von Grimm hervorgehoben worden:

ad corcum carmen in lamella stannea scribes et ad collum suspendes haec, ante vero etiam cane: corcu ne mergito cantorem, utos utos utos, praeparabo tibi vinum, leva libidinem, discede a nonnita (Mädchen) in nomine Dei Jacob in nomine Dei Sabaoth. Ueber utos utos utos vergl. auch Sachs Beitr. I, 58.

V.

Ich will in diesem Capitel Ausdrücke, die sich auf die Stammesverfassung und auf politische Verhältnisse beziehen, Aemter- und Würdenamen im Rabbinischen behandeln. Der Einfluß der fremden Elemente ist hier ein sehr tiefgehender. Und wiederum ist es nicht ausschließlich Ein Kreis, aus dem die Entlehnung stattgefunden hat. Das aus dem iranischen und dem griechisch-römischen Sprachgebiet Herübergenommene halten sich fast die Wage, das letztere freilich im Allgemeinen mehr bekannt und erforscht als das erstere, ein Product der leichteren Zugänglichkeit und der längeren Einbürgerung classischer gegenüber der Jugend und geringen Verbreitung iranischer Studien unter uns.

Neben פמליא **Familia** stoßen wir Einmal im Talmud auf דיוחקא in dem Sprüchworte B. Mezia 59b: רזקוף ליה וקיפא בדיוחקיה לא ניכא ליה לחברה וקוף בניחא, wer einen Gehängten in seiner Familie hat, der sage nicht zu seinem Nebenmenschen: hänge den Fisch auf. Im Aruch

fehlt das Wort, es ist von Musafia nachgetragen. Buxtorf giebt keine Etymologie, de Lara denkt an *ελκειν*, Schönhak an *διαδοχή* Geschlechtsfolge. Es ist das zend **dutan**, huzv. דותך **Familie** von דות Rauch, eigentlich: was einen gemeinschaftlichen Rauch oder Heerd hat (Pott etymol. Forschungen II², 230 Note und Spiegel tradit. Liter. 406). Das Wort kommt in corrumpirter Gestalt auch in den Scheïltoth des R. Achaï Gaon § 41 (פ׳ וארא) vor: שאילתא דאילו מאן דבעי למינסב איתתא מחבעי ליה למיבדק ולמינסב דמסיב מ ד ו ק ת א דמיחם ולא ליקרי ולינסיב מ ד ו ק ת א דאית בה פסולתא דמאן דנסיב אתתא מדוקתא דמיחם וכי לאשדויי קב״ה שכינתיה עליה דא״ר חנא בר חנינא אין הקב״ה משרה שכינתו אלא על מ ש פ ח ו ת המיוחסות שבישראל (קדושין ע). „Wer eine Frau heirathen will, der prüfe wohl, daß er aus einer wohlangeschriebenen und nicht aus einer berüchtigten Familie heirathe, denn wer eine Frau aus guter Familie heimführt, bewirkt, daß Gott seine Schechina auf ihn herabsendet und also sagt R. Chama b. Chanina: Gott läßt seine Schechina nur auf den durch Sittenreinheit geadelten Familien in Israel ruhen (Kidduschin 70 b). Daß das dreimal vorkommende דוקתא hier Familie, entsprechend den משפחות des Talmudcitates bedeutet, unterliegt keinem Zweifel. Der vielbelesene R. Jesaias Pick weiß mit dem Worte דוקתא Nichts anzufangen, er schreibt in den Randbemerkungen zu den Scheïltoth: אין לו חבר ולא מצאתי מלה זו ואולי פירושו כמו מדוכתא. Das Wort ist ein *ἅπαξ λεγόμενον*, ich habe es sonst nirgends gefunden, vielleicht ist es zu erklären wie מדוכתא: von dem **Orte** (דוכתא)". Es ist aber מדותקא zu emendiren: aus der **Familie**, von dem eben erkannten rabb. דיותקא. In der Parallelstelle Scheïltoth § 153 (פ׳ כי תצא) steht richtig מדורזקא. — Bloß im Syrischen treffen wir מהימא Familie, Stamm = zend: **taokhman**, Keilinschriften: **tauma**, np. **tachum** (Pott etym. Forsch. II², 798). — Syr. יְהַל, יַחלא, **genus, genealogia** nach Michaelis von אהל, vielleicht mit גיל (Dan. 1, 10), ar. גיל, rabb. בן גילו zusammenhängend. — גניסא, syr. גנם **genus** ist bekannt.

Ueber die **eranische Stammesverfassung** schreibt Spiegel **Avesta** II, IV: „Die Eranier zerfielen in Familien (**nmâna**), eine Anzahl solcher Familien wurde in einen Clan

(viç) zusammengefaßt, eine Anzahl von Clanen wieder in eine Genossenschaft (zan̈tu), die Genossenschaften in die Gegend (daqyu oder daghu). Als höchster Begriff erscheint auch noch daghu-çaçti als über der daghu stehend". Einige dieser Ausdrücke sind auch im Rabbinischen eingebürgert, ohne daß man ihren Ursprung bisher erkannt hätte:

זן, syr. זָן Art, Gattung, Geschlecht im Targum und Talmud, sogar schon II. Chron. 16, 14 und nach manchen Auslegern auch Psalm 144, 13, wo es jedoch die alten Uebersetzer LXX, Pesch. und Targum nicht in diesem Sinne fassen. Ueber die Etymologie des Wortes gehen die Ansichten sehr auseinander. Es ist an ar. וַזְן Gewicht, Maß (Bernstein), an זָנָה wie genus von gen (Fürst) gedacht worden. Ich halte es für ein altes Lehnwort, das oben genannte zantu, huzv. und parsi zand.

דוך, syr. דוּך, דוכתא locus, vicus, pagus, urbs soll nach Bernstein δοχεῖον, δόχη, δόκη, nach Fleischer bei Levy sv. von der Wurzel דַּךְ abplatten, fest stoßen herzuleiten sein. Mir erscheint es fast zweifellos, daß דוך aus daqyu, Keilinschriften daijus (Zeitschrift der DMG. XXIV, 20), parsi dahi, np. dih oder dîh wie das bereits oben besprochene syr. אספוכא (אספוך) aus sipâh gebildet ist. Das pers. h am Schlusse geht im Rabbinischen gewöhnlich in ך oder ק über. Die ursprüngliche Bedeutung pagus, vicus ist wie bei מקום allmälig in die allgemeinere: Ort übergegangen. Dih ist in der Form dihkân, daqyuma auch in's Arabische gedrungen. Ob דכסוסיא, das der Talmud mit Stadtreiter, Stadtcourier glossirt, hierher gehört = daghuçaçti soll weiter unten bei den Würdenamen besprochen werden.

Es dürfte der Untersuchung werth sein, ob sich bibl. מִין und nmâna berühren. B. Bath. 91 a lautet ein Sprüchwort: עד דלא שכיב שכבא קיימא מנוביתיה, nach Raschi: kaum ist Jemand gestorben, tritt schon sein Hausverwalter (מני ביתיה) an seinen Platz. Aruch liest מנוביתא in Einem Worte und giebt zwei Erklärungen: die erste stimmt mit der Raschi's zusammen: Hausverwalterin, המזומנת לביתי; die zweite lautet: kaum ist

Jemand gestorben, so stellt sich sofort die Klagefrau ein. Schorr denkt an **nmâna-paiti** Hausherr (Chal. VIII, 114). Es wäre damit ein Anhaltspunkt auch für die Erklärung: Klagefrau gewonnen. Bekanntlich ist **nmâna-paiti**, wörtlich Hausherr, huzv. מאנפת in **Mobêd**, den allgemeinen Namen für Priester (Spiegel **Avesta** II, XV) übergegangen. Ich halte es für wahrscheinlich, daß diese sprüchwörtliche, ein alterthümliches Gepräge an sich tragende Redensart persischen Kreisen entlehnt und zu übersetzen ist: Kaum ist der Mensch verschieden, so stellt sich schon der Priester **Môbed** ein, um die Leichenceremonien zu verrichten. Die Erklärung: Klagefrau ist bloß eine Verdunkelung des an heidnische Verhältnisse erinnernden Namens in dem rabbinischen Sprüchworte.

Auch der **vîç**, Clan, **vicus** hat den Weg in die rabbinische Sprache gefunden.

בקת kommt einige Mal im Talmud vor, der Ursprung des Wortes war aber schon den Talmudisten nicht mehr genau bekannt. Ihre Etymologie: ביקתא sei gleich בי עקתא ein enger, abgegrenzter Raum (Sabb. 77 b) ist wie die anderen daselbst vorgebrachten Etymologien nicht streng zu nehmen. Aruch erklärt ausdrücklich, daß das Wort die zwei Bedeutungen: Nachbarschaft und Haus habe. Im Grunde fallen aber diese zwei Bedeutungen zusammen wie *οἶκος* mit **vicus** zusammenhängt. בת בקתא (Jebam. 84a) Nachbarin, Tochter desselben Clan, figürlich: ein gleichartiger, verwandter Fall. — ראשון ושני לגבי שלישי בני חדא ביקתא אתן (Meïla 17b), die Verunreinigung ersten, zweiten und dritten Grades sind Kinder Eines Clans, Einer Gattung (Raschi: מביות אחד הן) d. h. hängen mit einander zusammen. — כולהו בני ביקתא דהדדי נינהו (Menach. 24b), Raschi: בני ביות אחד הן, alle diese Fälle sind Angehörige eines und desselben Clans, gehören zu Einer Classe. Wie בני ביקרא ist unser **compagnon** = **ex eodem pago**. — In der trotz der Commentatoren nicht genügend aufgehellten Stelle בביתי ולא בביקתי (Kethub. 54a, 103a) ist für ביקת jedenfalls die Bedeutung: Haus oder dergleichen gesichert. Nach Levy, der bloß diese letzte Stelle bespricht, ist „wahrscheinlich בפיקתי zu lesen oder ביקתי ist = בקעתי d. h. Spalt, Höhle, Kellerloch" (II, 285).

Ich stehe nicht an, ביקח und vicus, spätgr. *βίκος* (Duc. gl. gr.), בת ביקתא und בני ביקתא mit vicinus zusammenzustellen. Auch syr. בוכנא Einwohner, Insasse, das wie Geiger Urschr. 355 richtig gegen Bernstein bemerkt in der Peschittho immer für אורח steht und dessen Etymologie nirgends angegeben wird, halte ich für vicinus Hausgenosse, Nachbar. ב ist = v wie בלדר veredarius und ברם verum.

באגא ist nicht wie Manche glauben pagus, sondern p. bâgh Feld, Garten.

דסקרתא Stadt ist pers. daskarah oder dastkarah, auch in's Arabische übergegangen. Neubauer, dem diese Etymologie entgangen ist, macht daher la Géographie du Talmud 389 die sonderbare Bemerkung: le nom de Diskartha est aussi employé pour une ville (d'importance pour la résidence d'un grand. homme); on dit ainsi dans le Talmud: „Diskartha de l'Exilarche" (דסקרתא דריש גלותא), „Diskartha de Natouzaï". Nous ne croyons pas que Diskartha soit une composition du mot Dios et du mot araméen Kartha (ville); en ce cas Diskartha aurait la signification de Diospolis, nom de Lydda en Palestine דסקרתא דריש גלותא ist einfach: die Stadt des Exilarchen, חוזא דסקרתא, Eine Stadt zu übersetzen.

מתא, syr. ܡܬܐ Stadt, Gegend kommt in derselben Bedeutung auch im Huzvaresch vor (Spiegel tradit. Lit. 428). Da es in den anderen persischen Dialekten nicht erscheint, (vielleicht batin, provincia, regio der Keilinschriften, Ztschr. der DMG. XXIV, 19), so ist es ein ursprünglich aramäisches Wort, das wie zahlreiche andere in's Huzvaresch gedrungen ist. Die Gründe, die Justi (Bundeheš 230 nach Oppert) bestimmen, מרזא für ein scythisches, turanisches Wort zu halten, sind mir unfindbar. Michaelis erinnert an polnisch miasto (!), das nach Linde auf *μεστός*, voll zurückgehen soll. Ich vermuthe, daß מרזא mit מדד, מדה, der sanskritischen Wurzel mâ in me-tior, *μέτρον* zusammenzustellen und als ausgedehnte Fläche zu fassen ist.

קוסטא (Taan. 24 a). Das Wort fehlt im Aruch und bei Buxtorf. Dikd. Soferim z. St. verzeichnet die Varianten קוסא, קוצא, דוכרזא. R. Gerschon Meor hagola übersetzt das

Wort mit אתר, Ort. Die richtige Leſeart iſt קוסא = altb. **gâtu**, altperſ. **gâthu**, huzv. **gâs**, parſi und neuperſ. **gâh**, wovon unſer Gau (ſiehe Juſti Zendſpr. 104; Spiegel tradit. Lit. 389). Auch neuſyr. כם, in der Nähe von, bei = altſyr. לות, nach Nöldeke Gramm. 173 von גיסא Seite ſcheint hierher zu gehören. — מחוזא Stadt, Landſtrich, eigentlich abgegrenztes Gebiet (Fürſt hebr. WB. I, 381).

רסתקא mehrere Male im Talmud, immer in Verbindung mit מחוזא, bedeutet nicht eine Vorſtadt Mahuſa's, ein zu Mahuſa gehöriges Dorf (perſ. ar. **rûstâk**), ſondern nach der übereinſtimmenden Erklärung der Ausleger einen freien Platz, den Markt in Mahuſa = p. **râstah**, **râstâ** in derſelben Bedeutung. Levy II, 430 würfelt ריסתקא und דסקרתא zuſammen. — Dagegen bedeutet רחב הזונה — רוסתקיאתי הות (Halachoth gedoloth p. 80 b, הלכות נחלות): die Wirthin Rahab war eine Kleinſtädterin, Bäuerin = p. **rûstâiy**. Auf derſelben Seite in Hal. gedol. noch andere perſiſche Wörter: זנגאי Zigeuner, Mohr, **zangî**, **zingaro**; ferner בותאי צבאי ושמראי חד גוהר נינהו, die Kuthäer, Sſabier und Samaritaner ſind derſelben Subſtanz (p. **gauhar**), deſſelben Urſprunges.

כת Genoſſenſchaft wird für coetus gehalten, oder es iſt „mit כתא Nachwuchs zuſammenhängend: Dazugehörige ungefähr wie das hebr. משפחה zu שִׁפְחָה ſich verhält". Iſt vielleicht an zend **kata**, np. **kad** Haus (vgl. np. **katchudâ** oder **kadchudâ** Hausherr, Familienvater) zu denken. [1])

Hier ſind noch zu nennen: קונשבירינן (Midr. Jelam.) consobrini, Vetter; חורג Stiefſohn nach de Lara חרג 3 von ar. حَرَجَ der von Außenher Zugekommene, פתרונו אישטירנום

---

[1]) Der Curioſität wegen führe ich an, daß de Pomis in ſeinem Lexicon Zemach David die im Talmud oft genannte Speiſe כותח von כת herleitet, מטעם שנעשה מדברים שונים! — Der כותח, zu deſſen Beſtandtheilen auch Milch und Salz gehörten (Peſachim 42a: מלחא ונסיובי דחלבא) iſt perſ. katach opsonium e lacte oxygala et sale paratum (Vull.) vgl. auch kutâb und kutâf; wie כמכא eine gleichfalls im Talmud oft genannte Milchſpeiſe = p. kâmah, ar. kâmach iſt, lac cum oxygala ebullitum; opsonium celebre, quo Ispahanensis frui solent (Vull.).

גיסא und בר׳ (externus) כי מחוץ הוא בא וחיצוני הוא לבעל אמו Schwager, das trotz aller bisherigen Erklärungsversuche: γεῖσον und ἔξω (Sachs), γείτων Nachbar und κάσις Bruder (Levy) etymologisch dunkel ist. Ist vielleicht an p. **chaś, chuś, chauś, châś, chasû** verlängert: **chusur, chusrû** Schwager zu denken?

Bei dem Mangel eines eigenen Staatslebens ist es natürlich, daß im Talmud und Midrasch der Hinweis auf fremde Staatseinrichtungen häufig hervortritt und zu geschichtlichen oder blos erbaulichen Zwecken vielfach benutzt wird. Militairische, juristische, politische Ausdrücke und Amts- und Würdenamen aus dem hellenisch-römischen, byzantinischen und persischen Kreise drängen sich in bunter Abwechslung und erschweren nicht selten das Verständniß der einschlägigen Stellen, die sie anderseits den Lesern in hellerer geschichtlicher Beleuchtung erscheinen lassen.

Schon die allgemeinen Namen für Würde אכסיומא ἀξίωμα (Midrasch Ps. 6) und פרוקופי προκοπή sind entlehnt.

Ein alter Prediger schmückt den Bibelvers: „also vergeltet ihr dem Ewigen!" (Deut. 32, 6 vgl. Sifre z. St.) in folgender Weise aus: „Denket Euch, Jemand kränkte den בליוסטום βουλευτής, (Rathsherr) auf offenem Markte, so würden die Zuhörer gewiß zu ihm sagen: Du Thor, den Rathsherrn wagst Du zu kränken, in dessen Gewalt es steht, Dich schlagen, der Kleider zu berauben und in's Gefängniß werfen zu lassen! Noch eindringlichere Vorwürfe machten sie ihm, so er den קטרון (centurio), der über dem Rathsherrn steht oder gar den הפטקס (ὑπατικός, consularis), der den Beiden übergeordnet ist, zu kränken wagte. — Und ihr kränket den allmächtigen Gott!" Siehe die schon oben besprochene Stelle der Mechilta über קליריקום, clericus und die von Sachs Beitr. II, 107 besprochene Stelle Bamidbar R. c. 7, die in abweichender Fassung Lev. Rabba c. 18 wiederkehrt.

Mechilta zu Exod. 14, 13: (Als die Egypter den Israeliten nacheilten), zeigte Gott dem Moses Engelschaaren (תורמיות, תורמיות turma), die zum Schutze der Israeliten bereit standen, denn also heißt es (Psalm 18, 13): Vom Glanze vor ihm floh Gewölk, Hagel und Feuerkohlen u. s. w.: Wolken zum Schutze gegen die Kriegsschaaren (תורמיות, turma), Hagel gegen die Ballisten (בלסטראות), Kohlen gegen die Wurfgeschosse טרמנסנה zu emendiren: טרמנטה, tormenta), Feuer gegen das Nafta, (נפט); er donnert vom Himmel gegen das Klirren ihrer Schilder (תרים, θώραξ) . . und verwirrte sie, er nahm ihnen ihre Fahnen und Kriegszeichen (מפות, mappa; in den Editionen steht falsch מנפות, Weiß erklärt die Stelle in sehr sonderbarer Weise, in Tanchuma und Jalkut סגניות, signa). Vgl. noch Sifre Schofetim zu Deut. 20, 20 und 32, 14.

Midrasch zu Psalm 104, 25: „Dieses große, weitufrige Meer", darunter ist das römische Weltreich zu verstehen; „dort unzähliges Gewimmel" bezieht sich auf die zahllosen Dekrete, die sie gegen uns erlassen; „große und kleine Thiere" duces ὕπαρχοι und στρατηλαταί; „dort ziehen Schiffe", das sind die Steuern, annonae, die sie gegen Israel ausschreiben". זה הים גדול מדבר במלכות הרביעית שהיא שולטת בעולם שם רמש ואין מספר אין מספר לגזירות שמכתבין עלינו חיות קטנות עם גדולות דוכסין אפרכין ואסטרטלין שם אניות יהלכון אלו האוניות שהן עושין לישראל שהן מכתבין עליהן בכל יום. Ich lese statt אוניות ὠνή, wie der Text in Midr. Psalm und Jalkut liest: אנניות. Zwischen diesem letzteren Worte annona und אניות, Schiffe wird ein Wortspiel gemacht. Payne Smith thes. syr. I, 141: „איונם, portiones, stipendia . . . vox corrupta". Es ist אנונם, annona zu lesen.

Midr. Psalm 149: Ein weltlicher דוכום (δοῦκος, dux) hat לוקוטינינטום (locumtementes, Stellvertreter), die mit ihm die Regierungslast tragen und an seinem Ruhm participiren, aber Gott hat keinen דוכום, keinen אפרכום ὕπαρχος und keinen Stellvertreter (משנה), denn es heißt (Deut. 3, 24): „wo ist ein Gott im Himmel und auf Erden, der thun könnte wie Deine Thaten und Deine Wunder?" Kein Anderer verrichtet seine

Werke, er selber vollführt sie. — Die Spitze des Satzes scheint sich gegen die christliche Religionsanschauung zu kehren.

Pesikta Wajehi beschallach ed. Bub. 87 c, Midr. C. Cant 2, 7 und Midr. Psalm 16: R. Chijja bar Abba sagte: Wenn Jemand mich zum Martyrium für den Gottesglauben auffordert, so bin ich dazu bereit, falls ich bald den Tod erleide, aber in der Zeit der Religionsverfolgung (unter Hadrian, siehe Rapoport Erech Millin 25) vermag ich das Martyrium nicht zu erdulden. Was geschah denn zur Zeit der hadrianischen Religionsverfolgung? Man brachte eiserne Kugeln und glühte sie unter den Axelhöhlen (der Märtyrer), die man einen langsamen Tod sterben ließ, ferner brachte man Rohrspitzen und zwängte sie zwischen die Nägel der Gefolterten, die also den Märtyrertod starben. אי"ר חייא בר אבא אם יאמר לי אדם תן נפשך על קדושת שמו של הקב"ה אני נותן ובלבד שיהרגוני מיד אבל ברורו של שמד איני יכול לסבול ומה היו עושין ברורו של שמד היו מביאין כדוריות של ברזל ומלבנין אותן באש ונותנין אותן תחת שחייהן ומשיאין נפשותיהם מהם ומביאין קרומיות של קנים ונותנין אותן תחת צפרניהן ומשיאין נפשותיהן מהם. Dieses letztere ist die Folter der **ungula** oder *ὄνυχες*, die auch in der christlichen Märtyrergeschichte eine Rolle spielt, siehe **Duc. gl. med. lat. ungula.** Der Scholiast in Basilic. bei **Duc. gl. gr.** *ὄνυχες* beschreibt sie also: *τινὲς φασὶ τῶν σιδηρῶν οἷς ἔξεον τοὺς καταδίκους. ἄλλοι δέ λέγουσιν ὅτι καλάμους ὀξύνοντες εἰσάγουσι μετὰ 'τῶν ὀνύχων ὥστε διήκειν δι' ὅλων τῶν δακτύλων.* קרומיות, in manchen Edit. des Midr. falsch: קרטיות, wofür Aruch קולמוס die Lesart קולמיות bietet, sind die *κάλαμοι* des Scholiasten. Vgl. noch Sachs Beitr. I, 115; II, 108 und oben über חמור של חרשים = *ὄνισκος*, **equuleus.** „Es hat vor euch Menschen gegeben, denen mit eisernen Kämmen das Fleisch bis auf die Knochen abgekämmt worden ist und sie haben ihren Glauben nicht verläugnet; es ist ihnen eine Säge auf den Scheitel gesetzt und sie sind entzwei geschnitten worden u. s. w." (**Bochâry** bei Sprenger Mohammed II, 443). Auch der Talmud hebt an den Märtyrern der hadrianischen Zeit dieselben Foltern hervor: גורו את מוחו סרקו את בשרו במסרק של ברזל.

Pesikta ed. Bub. 159 b und Jalkut Hosea § 532: „denn nicht meine Gedanken sind eure Gedanken" (Jes. 55, 8). Wenn einem Räuber *(λήστης)* von dem **quaestionarius** (Unter-

suchungsrichter) der Prozeß gemacht wird, so läßt dieser ihm Anfangs die Anklageschrift, das Sündenregister (**elogium**) vorlesen, dann schlagen, dann den Knebel (χάμος, κημός) anlegen, sodann fällt er das Urtheil (**proloquium**) über ihn und er wird zum Tode geführt. Gott aber macht es mit den Menschen nicht also: zunächst verliest er ihre **Anklageschrift** „und dennoch fahren sie fort zu sündigen und machen sich gegossene Bilder" (Hosea 13, 12), dann **züchtigt** er sie „geschlagen ist Ephraim" (ib. 9, 16), dann **knebelt** er sie „gebunden ist die Missethat Ephraim's" (ib. 13, 12), dann fällt er ihnen das **Urtheil** „büßen wird Samaria, daß es widerspenstig war". Nach alle dem führt er sie nicht dem Tode entgegen, sondern läßt sie in Reue vom Sündenwege umkehren „kehre um Israel zu dem Herrn deinem Gotte" (ib. 14, 2). כי לא מחשבותי מחשבותיכם לליסטים שהוא נידון לפני הקוסטינר בהרלה הוא קורא אלוגין שלו ואיחכ הוא נותן פרקולה ואיחכ הוא יוצא ליהרג אבל הקבה אינו כן אלא בחחלה הוא קורא אלוגין — ואחכ הוא מכה אותם — ואיחכ הוא נותן להם כמס — ואחיכ הוא נותן להם פרקולה — ואיחכ הוא מחזירן בחשובה —.

Mit einer anderen Wendung kehrt das Gleichniß im Jalkut Ps. 100 und zu Sprüche 28, 13 wieder. פרקולה hat Sachs Beitr. II, 181 richtig mit **proloquium** zusammengestellt: **proloquium, ἀπόφασις, sententia (Duc. gl. lat.).**

כמס ist im Aruch und bei Buxtorf nicht erklärt. Auch dem Editor der Pesikta, Buber ist die Bedeutung des Wortes unbekannt. Andere haben an das hebr. Verbum כמם gedacht oder רמס gelesen (Maggid 1870, S. 61). Es ist χάμος, **chamus,** κημός, **capistrum, fraenum.** Daß die Strafe des Knebelns nicht selten angewandt wurde, geht aus dem Talmud und der Märtyrergeschichte hervor: *ὁ δε ἡγεμὼν εἶπεν λύσατε αὐτὸν ἀπὸ τοῦ τρόχου καὶ δήσαντας αὐτοῦ τὰς χεῖρας χάμον περίθετε αὐτῷ, κρεμήσαντες κατὰ κεφάλης — αὐτὸς δὲ ἀποκρίνασθαι οὐκ ἐδύνατο διὰ τοῦ περικεῖσθαι αὐτῷ τὸν χάμον* (Märtyrergesch. bei DC. χάμος), der Anführer aber sprach: löset ihn vom Rade und bindet ihn an den Händen, leget ihm einen Knebel an und hänget ihn am Kopfe auf — er aber vermochte nicht zu antworten, da er geknebelt war. . . Nach b. Sota 19 b

schob man der des Ehebruchs verdächtigen Frau einen eisernen Knebel (כמין כלבום של ברזל, clavus) in den Mund, dagegen nach der Tosefta Sota II öffnete man ihr den Mund mit einer eisernen Zange, בצבת של ברזל. — „Wie der Mensch das Maul des Thieres mit dem Zaum (כלינס, χαλινός) verschließt, so verschloß Gott den Mund des Bileam" (Tanchuma Balak). — — Das Anlegen einer Halsfessel (קולר collare) als Strafe ist bekannt. Ber. R. c. 87 wird berichtet, die Frau des Potiphar habe dem Joseph שרתוע של ברזל תחת צוארו ein eisernes Zugseil, σύρτης unter den Hals gelegt, um seine Aufmerksamkeit mit Gewalt auf sich zu lenken. — „Eine Matrone kam in einen Palast und als sie die dort liegenden Peitschen und ברדלא sah, fürchtete sie sich. Da sagten ihr die Palastbeamten: Fürchte Dich nicht, die sind nur für Sklaven und Mägde bestimmt" (Bamidbar Rabba c. 13). — או מאה בורדלין אתה לוקה או ממון אתה נותן, „Du wirst entweder mit tausend בורדלין geschlagen oder Du erlegst eine Geldstrafe" Pesikta wajehi beschallach p. 81b in einer der Mechilta zu Exod. 14, 5 frei entlehnten Erzählung, deren Spitze auf das Sprüchwort: „faule Fische und Schläge dazu" hinausläuft. In der Mechilta steht statt בורדלין: מכות, in Jalkut בורלדין. Man hat das Wort mit Bordell zusammengestellt (Buxt. 352, 360) oder in כרדולין von χορδύλη Keule geändert. Es ist, wie schon Musafia erklärt hat, das spätgriechische (לשון המוני יון) βουρδουλίζειν geißeln, βουρδουλισμός Züchtigung (s. Sachs Beitr. II, 88), beide zurückgehend auf burdo (franz. bourdon) Stock, langer Pilgerstab. Wahrscheinlich ist auch das Einmal vorkommende יהיב ליה חד פורקדל er gab ihm einen Streich (jer. Berach. II, 8) in פורדל = βουρδουλισμός zu emendiren. — Damit mag auch ברדניקום, der ungewöhnlich lange Mensch, der neben dem Zwerg ננס, νάνος Berachoth 58b genannt wird, zusammenhängen. Wir sagen noch jetzt von einem ungewöhnlich hochgewachsenen Menschen: lang wie ein Stock, ein Baum, siehe die Erklärung Haï Gaon's bei Aruch sv. Musafia hält es für einen stämmigen Britannier, britannicus, Buxtorf der Lesart הרדניקום oder הרדניקום folgend für ἀνδρόνικος (?).

Mechilta zu Exod. 14, 7: רש"בג אומר בא וראה עשרה ונדלה של מלכות חייבת זו ואין נומרין אותה בטלה שכלן רצוה ביום ובלילה וכנגדן של מצרים כלהן עמדוה בסלוה.

Das Wort נומרין hat den Commentatoren der Mechilta ſchon viel Kopfzerbrechens gemacht. Der Commentator Moſes b. Simon Frankfurt (זה יתחמנו, Amſterd. 1712) will מולין Maulthiere corrigiren, Weiß macht andere nicht minder verzweifelte Conjecturen. נומרין fehlt im Aruch und in allen ſpäteren Lexicis. Es iſt **numerus**, das ſchon bei Tacitus für Heereshaufen gebraucht wird und das in der ſpäteren Latinität und Gräcität wie das gleichbedeutende *ἀριθμός* die feſtſtehende Bezeichnung für Cohorte, Legion bildet. **Suidas**: *σπεῖραι, πλήθη στρατευμάτων, φάλαγγες, νούμερα, λεγεών.* **Theophilactus**: *σπεῖρα δέ ἐστιν ὁ καλοῦμεν Νούμερον.* **Eudemi lexicon**: *νούμερον, τάγμα στρατιωτικόν* (ſiehe **Duc. gl gr. et append sv., gl. med. lat. numeri**). Der Satz iſt alſo zu überſetzen: R. Simeon b. Gamaliel ſagte: komm und ſieh den Reichthum und die Größe dieſes römiſchen Reiches, denn nicht eine einzige römiſche Cohorte caſernirt müßig, Alle ſind vielmehr Tag und Nacht in Bewegung. Im Vergleiche dazu ſind die ägyptiſchen Heerſchaaren in fortwährender Unthätigkeit. — Die Mechilta reflektirt überall griechiſch-röm. Anſchauungen. Unmittelbar nach unſerer Stelle iſt die Rede von טומסין *τομοί* Stammrollen, Geburtsregiſter, אקטורין **actores** oder *ἡγήτορες* und תורמיות, **turmae**.

Toſefta Sota c. XV: משלו משל למה הדבר דומה לאחד שסרח בעיר ומסרוהו לרוצען וריצען היה קשה מן הרוצען מסרוהו לבעל זמורה וחבטו היה קשה מבעל זמורה מסרוהו לקטרון וחבשו היה קשה מקטרון מסרוהו לשלטון והטילו בקמין אף כן ישראל צרות האחרונות משכחות את הראשונות.

Die Parallelſtelle jeruſ. Sota IX, 12 lautet:
משלו משל למה הדבר דומה לאחד שקלקל בעיר מסרו לבעל האגמון וחבשו (וחבטו leg.) והיה קשה מבעל האגמון מסרו לבעל הזמורה וחבשו (וחבטו leg.) והיה קשה מבעל הזמורה מסרו לבעל חרצועה וסטרו והיה קשה מבעל הרצועה מסרו לשלטון והחזירו לקמין כך צרות האחרונות משכחות את הראשונות.

Dazu iſt noch b. Sabbat 145 b zu halten: א״ר יצחק אין לך כל רגל ורגל שלא באתה בולשת לצפורי וא״ר חנינא אין לך כל רגל ורגל שלא בא לטבריה אגמון וקמטון ובעל זמורה

und Schemoth Rabba c. 21: משל לבעל זמורה שהיה מהלך בחוץ והזמורה בידו אמרו אולי שהזמורה בידו לא היה מתכבד שמע

המלך ואמר לו העבר הזמורה ממך וצא לחוץ וכל מי שאינו שואל בשלומך אני נוטל את ראשו, Gleichniß von dem Manne mit dem Rebstocke, der mit dem Rebstocke in der Hand durch die Straßen ging. Da sagten die Leute: Wäre der Rebstock nicht in seiner Hand, man beachtete ihn nicht. Als dies der König hörte, sprach er zu ihm: entledige Dich des Rebstockes und gehe auf die Straße und Jedem, der Dich nicht grüßt, lasse ich den Kopf abschlagen. — Auch die Stelle im Jeruschalmi läßt בעל האגמן u. s. w. nicht mit voller Evidenz als Würdenamen hervortreten, man könnte vielmehr übersetzen: In einer Stadt machte sich Jemand eines Vergehens schuldig, man übergab ihm dem Manne mit der Binse, der ihn mit dem Binsenstocke züchtigte (ich lese auch im Jerusch. חבטו für הבשו). Als dieser mit ihm nicht fertig werden konnte, so übergab man ihn dem Manne mit der Rebengerte, dann dem Manne mit dem Riemen und endlich dem Stadtherrn selber, der ihn in den Kamin (in's Gefängniß) werfen ließ. Also erging es Israel, die Leiden steigerten sich immerfort und die späteren Leiden ließen die früheren in Vergessenheit gerathen, schwächten den Eindruck der früheren ab.

Nach diesem Texte könnte man בעל אגמן u. s. w. als Büttel, Zuchtmeister auffassen, der abwechselnd mit dem Rohrstock, der Gerte und dem Riemen bewaffnet ist. In der Tosefta jedoch ist die Reihenfolge: רוצען der Mann mit dem Riemen (sonst bedeutet רצען im Talmud einen Schuhmacher), der Mann mit der Rebe und קטרון, **centurio**. Dieser letztere correspondirt also mit dem בעל אגמן des Jeruschalmi. Sachs Beitr. II, 77 hat sich bei seiner Untersuchung über בעל זמורה lediglich auf die Stelle babli Sabbat 145b beschränkt und die drei anderen von mir angeführten Stellen nicht berücksichtigt. Ob nun בעל זמורה wie Sachs meint, den „**centurio** mit dem aus einer Weinrebe bestehenden Stabe" bezeichnet, wird durch die obige Zusammenstellung und ganz besonders durch die ausdrückliche Nennung des קטרון, **centurio** neben בעל זמורה zum Mindesten zweifelhaft. Völlig abzuweisen ist eine solche Umschreibung allerdings nicht und könnte auch בעל אגמן und die anderen Namen vielleicht als rabbinische Nachbildungen von **a g m e n** oder *ἡγεμών* u. A. nachgewiesen werden. — Die Strafe הטילו בקמין oder החזירו לקמין wird auch babli Ab. Sara 10b in einer gleichfalls römische An-

ſchauungen reflektirenden Erzählung שרדו ליה לקמוניא חלילה erwähnt. Letzteres iſt nach Aruch ein Ofen oder eine Aſchengrube, in die zu Tode verurtheilte Verbrecher geworfen wurden, alſo κάμινος. In Raſchi z. St. iſt ſtatt בית מלא עפר wahrſcheinlich אפר zu leſen. Ob קמטן im Babli: קמטרן = קטרן centurio oder comentariensis Gerichtsbote zu leſen iſt?

Sifre (und daraus bei Jalkut) zu Deut. 32, 13—14: ויניקהו דבש מסלע אלו מציקין שהחזיקו בה בארץ ישראל והם קשים להוציא מהם פרוטה כצור — חמאת בקר אלו הפיטקין (Jalk. הפיקטין) והגמונים שלהם עם חלב כרים אלו כליסריקין (Jalkut כלירקין) ואילים אלו בני פוקרין שלהם בני בשן אלו קונטריניס שמכינים (שמבנים, שמכישין, leg. מבין שניהם ועתודים אלו סנקנירקים (סנקירקין, סרקניקרין, Varianten: סנקליטין שלהם עם חלב כליות חטה אלו מטרוניות שלהם.

Die unterſtrichenen Worte bezeichnen die von mir acceptirten richtigen Leſearten. „Er läßt Honig aus dem Felſen ſäugen, das ſind die Dränger, die ſich Paläſtina's bemächtigt haben und von denen der Pfennig ſo ſchwer wie von einem Felſen zu ziehen iſt". Darauf werden als Würdenträger der herrſchenden Macht aufgeführt: die ὑπατικοί und ἡγεμόνες, die χιλίαρχοι und בני פוקרין, die centuriones, die mit ihren Zähnen beißen, die συγκλητικοί (Rathsherren) und מטרוניות derſelben. Der Erklärung bedürftig ſind מטרוניות und בני פוקרין. An römiſche Matronen iſt natürlich in einer Liſte von Amtsnamen nicht zu denken. Es iſt entweder קמטרניות zu leſen: comentarienses, Gerichtsboten oder מנסטרניות (H. Targ. zu Eſther 9, 3), μαγιστριανοί, magistriani Magiſtratsbeamte (ſiehe Duc. sv.) oder מסטרוניות von μάστωρ Inquiſitor, Polizeiſpion, um das Vermögen der Verbannten zu ſuchen und zu confisciren wie רב מסטורין in Ber. Rabba c. 50, ſiehe Muſ. sv. — בני פוקרין iſt wie בי ויירן = באויירן, p. bâzyârân und ערפלא טורא = תרע פלטורא (ſ. oben) von den Abſchreibern ſinnlos in zwei rabbiniſche Worte dismembrirt worden, es iſt in Ein Wort zuſammenzuziehen: בניפיקרין, beneficiarii apparitores, satellites, ministri magistratuum; βενεφικιάλιοι οἱ στρατιῶται ἐπὶ θεραπείᾳ τῶν μαγιστράτων τεταγμένοι (Duc.). In בנפקין (Aruch und Jelammedeum) hat ſchon Muſafia richtig βενεφίκιον, beneficium erkannt.

„Die Engel, die Gott dem Menschen zur Seite gegeben hat, ziehen vor ihm her כדרגין, wie der Hofstaat oder die Escorte (טכסים, τάξις) der Könige diesen voranzieht und sie rufen vor ihm אקי, damit die Dämonen ihm Ehre erweisen und ihm nicht schädigend den Weg verstellen" (Jelammedenu bei Aruch אקי und דרגן). — דרגן wird von Aruch noch an einer zweiten Stelle im Jelammedenu, von Buxtorf in jer. Horajoth III, Schemoth R. c. 1 und Bamidbar R. c. 4 nachgewiesen (siehe das.). Die Bedeutung Familie, die Buxtorf, dem Marginalcommentare des Jeruschalmi folgend, dem Worte vindicirt, ist sicherlich falsch. Es kommen bei der Erklärung des Wortes in Betracht das wenig bekannte **dorgon-tribunus militum**, worauf Sachs hinweist, δροῦγγος Heeresabtheilung oder **draco**, δράκων Militairfahne, dann: Fähnlein, Heereshaufen, wie **bandum**, βάνδον: Fahne und dann: Haufen, Schaar, Bande, syr. בַּנרא. Diese beiden letztgenannten Etymologieen passen an allen angeführten Stellen. — Was bedeutet der Zuruf אקי? Lara und Musafia denken an ἐκάς, ferne! entfernt euch!, was allerdings in den Zusammenhang gut paßte, wenn sich der Gebrauch von ἐκάς in diesem Sinne nachweisen ließe. Wahrscheinlicher ist mir, da das Bild von der königlichen Escorte angewendet ist, daß אקי in נקי, νίκα zu emendiren ist. *Νίκα*, **vincas** war der Zuruf, womit das Volk die byzantinischen Kaiser zu begrüßen pflegte, um ihnen den Sieg über ihre Feinde zu wünschen (siehe **Duc. gl. graec. sv.**). Die Engel rufen dem Menschen: νίκα Heil! zu und wünschen ihm den Sieg über die Dämonen. — Nach Echa Rabb. 1, 5 begrüßte R. Jochanan b. Sakkai Vespasianus mit dem Zurufe: כיבי דומיני אמפירטור, **vive domine Imperator!**

Jeruf. Sabbat c. X: ונשיא נשיאי הלוי אלעזר בן אהרן דוך רוכנין היה. Die Würde נשיא נשיאים (Num. 3, 32) wird von einem Talmudlehrer seinen Zeitgenossen durch eine entsprechende moderne Bezeichnung, durch den zur Zeit geltenden Amtsnamen **dux ducum**, δοὺξ δουκῶν (s. **Duc. gl. gr.** 328) veranschaulicht wie die Mechilta zu Exod. 17, 14 den ἄρχων μέγας in המושל הגדול hebraisirt.

Schemoth R. c. 15: „Ein schönes Holzstück befand sich in

einer Badeanstalt. So oft der Besitzer des Bades (פרוסכיטם) dasselbe besuchte, so traten er selber, seine Diener und alle gewöhnlichen Leute (פגאנים, pagani) auf das Holz und schritten über dasselbe hinweg. Nach einiger Zeit schickte der König sein Brustbild (פרוטומי, προτομή) in seine Provinz, um ein Abbild (איקונין, εἰκών) davon machen zu lassen. Da sagten die Künstler zu dem damit beauftragten Beamten: Willst Du das Bild aufstellen lassen, so befiehl die Herbeischaffung jenes Holzstückes aus dem Bade, denn man könnte kein geeigneteres zu diesem Zwecke finden. Das Holz ward herbeigeschafft, die Künstler machten es zurecht und stellten es im Palaste auf. Da kam der Stadtherr und kniete vor dem Bilde, desgleichen der dux (דוכום), der Eparch (אפרכום) und der Präpositus (פרופיסטון), die Legionen und das ganze Volk (דימום, δῆμος). Die Künstler aber frugen: Gestern habet ihr jenes Holz mit Füßen getreten und heute kniet ihr vor demselben. Und jene antworteten: Wir knieen nicht vor dem Holze an sich, sondern weil das Bild des Königs auf demselben eingegraben ist." — Statt פרוסכיטום lese ich פרוביטום von privatum, πρίβατον im Gegensatze zu דמוסאות, δημόσιον den öffentlichen Badeanstalten, siehe Ber. R. c. 8 und Duc. sv. Buxtorf 1830 emendirt ohne Grund פרופיסטון. — Ber. R. c. 63 ist ebenfalls פריבטא Bademeister und nicht mit Aruch פרכיטא zu lesen. Musafia scheint das letztere Wort für παραχύτης, Zugießer (des Wassers zum Bade) zu halten. Buxt. 1796 tappt im Finstern.

(Fortsetzung folgt.)

Die Gegner Hartwig Wessely's.

Von

Dr. Güdemann.

Durch Ankauf eines Briefes aus der Bibliothek des sel. M. S. Ghirondi (die Briefe Wessely's, Michtabim schonim, Wien 1827) bin ich in den Besitz der Abschrift eines handschriftlichen

Briefes von Weſſely (העתקה מכ"י הרב נה"ו עצמו), die in das Buch eingeheftet iſt, gekommen. Der Brief iſt derſelbe, den Reggio nachmals im Kerem chem. I, S. 5 bis 7 hat abdrucken laſſen. In einer begleitenden Anmerkung ſagt R. dort, daß er ſelbſt die Abſchrift und zwar aus der Originalhandſchrift genommen habe, daß dieſe Letztere nebſt anderen Schriften bei dem Synagogenbrande in Trieſt untergegangen und außer ſeiner Abſchrift keine weiter vorhanden ſei. Dieſe letztere Behauptung ſtellt ſich nun durch die in meinen Beſitz gelangte Abſchrift als unrichtig heraus. Ich weiß aber auch nicht, was ich von R's. Angabe, daß er den Brief eigenhändig und zwar aus dem Original kopirt, halten ſoll. Denn in meiner Abſchrift findet ſich die folgende wichtige Stelle, die R. nicht hat und die im Kerem chem. S. 6, Z. 21 v. o. zwiſchen die Worte מאושרים כאלו und וכתבו כתבי einzuſchalten iſt: והמריבים הם שלשה, האחד הוא הרב בפוזנא חתן הרב ספראג, והשני הוא הרב בליסא, והשלישי איש יושב ווילנא הנקרא בכינוייו ר' אליה חסיד והם אשר כתבו וכו'. Daß dieſe Stelle ächt iſt, beſtätigt der Verlauf des Buches ſelbſt. Denn nachdem Weſſely geſagt, daß er ſeine Gegner in dem gedruckten (ſimulirten) Antwortſchreiben an die Trieſtiner nicht namhaft gemacht habe, fährt er fort: ולכן קראנום בשם באגרת הזאת לטען תדעו רבותי מי הם האנשים אשר יצאו לקראתנו וכו'. Aus dieſer Stelle geht doch unzweideutig hervor, daß in demſelben Schreiben die Gegner namhaft gemacht waren! Und hiermit correſpondirt auch die Stelle in dem 1. (gedruckten) Antwortſchreiben (Briefe S. 30) אבל חלילה לי למדוד להם כמדתם, לא אעלה את שמותם במכתבי וה". Der Beiſatz "במכתבי וה" iſt **cum grano salis** zu verſtehen und war für die Trieſtiner berechnet, denen Weſſely die Namen in dem geheimen Schreiben allerdings genannt hatte. Sonderbarerweiſe findet ſich die Stelle (in dem handſchriftlichen Briefe), worin ſich W. auf die Erwähnung der Gegner bezieht, auch in Reggio's Abdruck (K. ch. S. 7 Z. 10 v. o.). Dort iſt ſie aber folgendermaßen verſtümmelt: ולכם קראנום בהם באגרת הזאת וכו'. Die Stelle iſt natürlich ſo abſolut unverſtändlich und ich begreife nicht, was ſich R. dabei gedacht haben mag! Oder ſollte R. etwa, um Weſſely's Geheimniß zu bewahren, die Namen abſichtlich ausgelaſſen, und, um auch nicht

merken zu laſſen, daß er im Beſitze eines ſolchen ſei, die letztere Stelle ebenſo abſichtlich verſtümmelt haben? Denn bis auf dieſe beiden Punkte ſtimmen meine Abſchrift und der Abdruck im K. ch. allerdings überein! Aber dieſe Skrupuloſität wäre doch wohl übertrieben! Ich wenigſtens würde mich mit dem getröſten, was Nachmanides in einem ähnlichen Falle gegen Ibn Eſra (III. B. M. 16, 8) bemerkt.

Denn das Geheimniß iſt bereits zum größten Theile gelüftet. Wenigſtens hat der Herr Herausgeber d. Bl. (Geſchichte XI, Note 1, S. 591) zwei der Gegner Weſſely's aus Kombination richtig ermittelt! Dahingegen iſt der Glogauer Rabbiner Salomo Dob Beruſch dort irrthümlich in das gegneriſche Triumvirat aufgenommen. Für dieſen iſt vielmehr jetzt der von Weſſely namhaft gemachte Elia aus Wilna zu ſetzen. Dann paßt auch die mehrfache Angabe W's., daß er es mit drei polniſchen Rabbinern zu thun habe, ganz genau. Wer iſt nun dieſer Elia? Sollte es R. Elia Wilna (Gaon) ſein?[1]) Dieſer hatte allerdings den Beinamen „Chaſid" (Finn, Kirjah S. 133), aber es wäre zu verwundern, daß W. von ihm ſo beſpectirlich als von einem איש ישוב וילנא ſpräche! Andererſeits würde dieſe Bezeichnung dem Einwande begegnen, daß W. gewöhnlich von drei polniſchen Rabbinern ſpricht. Denn R. Elia Wilna war allerdings kein Rabbiner! Indem ich übrigens dieſen Punkt dahingeſtellt ſein laſſe, bemerke ich noch, daß bei Finn (S. 219) ein anderer R. Elia vorkommt, der Rabbiner (Dajan) in Wilna und ebenfalls durch ſeine „Frömmigkeit" bekannt war. Er ſtarb bejahrt תקפ"ט. Vielleicht hatte W. dieſen Mann im Auge.

[1]) Im Archiv der Berliner Gemeinde ſoll ein Brief des Elia Wilna (Gaon) vorhanden ſein, welcher den Gegnern Mendelsſohn's abrieth, die Pentateuchüberſetzung zu brandmarken. Er ſcheint alſo nicht auf Seiten der Zeloten geſtanden zu haben. Der Brief verdiente aufgeſucht und veröffentlicht zu werden. — Was Beruſch von Glogau betrifft, ſo iſt doch wohl zu beachten, daß David Friedländer ausdrücklich bemerkt, daß derſelbe mit dem R. von Liſſa den R. von Berlin gegen W. aufgereizt habe, und W. ſchrieb ebenfalls: אל . . . הם אשר כתבו איבה הרב אב"ד דכאן, d. h. an den R. von Berlin. Es muß alſo ein eigenes Bewandtniß damit haben, daß Friedländer Beruſch von Glogau als erſten Gegner W's. aufſtellt, und W. ihn nicht nannte.

Anmerk. d. R.

Abhandlungen.

Beleuchtung einer angeblich inhumanen Lehre im Talmud.

Das altersgraue Judenthum, die Mutter der Religionen, die Urquelle der Gesittung, hat von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart viel durch Mißverständnisse und Verkennung gelitten. Obwohl es von der Humanitätsidee durchzogen ist, haben es die Apione, die Tacitus, die Eisenmenger aller Zeiten als menschenfeindlich verschrien: **adversus omnes alios hostile odium.** Besonders ist der Talmud der Sündenbock, dem alle Schuld aufgebürdet wird, und es ist so weit gekommen, daß selbst diejenigen, welche von dem aus dem Talmud entsprungenen Amtstitel ihre Subsistenzmittel ziehen, Steine nach ihm werfen. Es ist aber nicht abzuleugnen, daß manche Talmudlehrer selbst zur Verkennung dessen, was sie so hochgehalten, beigetragen haben. Praktisch von humaner Gesinnung geleitet, haben sie theoretisch aus Mißverständniß der ihnen vorliegenden Sentenzen und aus verkehrter Deutungssucht inhumane Aussprüche hingeworfen, die, später stereotypirt, von den Feinden des Judenthums als Waffen gegen dasselbe gebraucht werden konnten. Ein lehrreiches Beispiel solcher Mißverständnisse bildet ein Satz im Talmud, der an sich harmlos, durch die Mißdeutung, die er erfahren hat, als Hauptbeweis für die inhumane Lehre des Talmud aufgeführt wird. Es ist die bekannte Stelle (Aboda Sara p. 26 a, b):

תני ר׳ אבהו קמיה דר׳ יוחנן הנכרים והרועים בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין אבל המינין והמסורות והמומרים מורידין ולא מעלין. Diese Boraïta ist übergegangen in Tosifta Baba Mezia II und wird an einigen Stellen im Talmud citirt.

Diese Boraïta ist entschieden von babylonischen Amora's verkannt und gemißdeutet worden. Sie warfen zunächst die Frage auf: wenn man Minäer, Angeber und Apostaten herunterbringen soll (מורידין), so sollte man sie doch um so weniger hinaufbringen (מעלין); folglich ist der Nachsatz im Widerspruche mit dem Vordersatze: מיבעיא אסוקי מחתינן אחותי השתא! Drei oder vier Amora's versuchten diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen, und alle drei haben den einfachen Sinn verdunkelt. Rabbi Scheschet beantwortete ihn in dem Sinne: Man soll eine Leiter in einer Grube, auf welcher sich einer aus den drei gebrandmarkten Klassen (Judenchristen, Angeber und Apostaten) retten könnte, hinwegziehen, um ihre Rettung indirekt zu vereiteln: שאם היתה מעלה בכור מגררה. Rabba und R'Joseph deuteten den Passus dahin: daß man die Grube, worin sich ein Gefährdeter dieser drei Menschenklassen befände, mit einem Stein zudecken dürfe: לא נצרכה שאם היתה אבן על פי הבור מכסה. Ein Dritter, Rabina, legte die Stelle so aus, daß, wenn sich ein Solcher auf einer gefährlichen Höhe befände, man eine dabei befindliche Leiter wegziehen soll. שאם היה סולם מסלקו. Diese verkehrte Lösung eines Widerspruches, der keiner ist, wurde dann, da er einmal im Talmud sich befindet, von Maimuni und den Späteren codificirt, und die Judenfeinde konnten auf eine religiöse Vorschrift des Judenthums, welche empörende Inhumanität lehrt, mit Fingern weisen. Keiner der Commentatoren und Codificatoren hatten etwas dagegen zu bemerken, nicht aus menschenfeindlicher Gesinnung — sie würden bei praktischen Vorkommnissen unstreitig das Gesetz übertreten haben — sondern aus Autoritätsvergötterung; *αὐτὸς ἔφα*. Der Talmud — oder richtiger, um nicht ein Collectivum verantwortlich zu machen — drei oder vier

Amora's haben, ohne Widerspruch gefunden zu haben, den Sinn so ausgelegt, so hat sich der Codex danach zu richten.

Nur der kritische Takt der Tossafisten hatte eine Einwendung gegen diese Auslegung, und wenn sie dieselbe consequent durchgeführt hätten, wären sie darauf gekommen, daß sie falsch sein müsse. In dem ersten Passus heißt es nämlich: Heiden und Kleinviehhirten soll man weder in die Höhe, noch hinunterbringen, was also nach der Auslegung bedeuten soll: daß man indirekt ihren Tod herbeiführen dürfe oder sogar müsse. Das könne aber nicht richtig sein, bemerkt einer der Tossafisten. Denn abgesehen von Heiden, warum sollen Hirten so strafbar sein? Sie gelten talmudisch lediglich für stille Räuber, sind sogar zum Zeugniß in Ehesachen zulässig und sollten für todeswürdig und vogelfrei erklärt werden? Dann würden sie doch noch schlimmer als öffentliche Räuber behandelt werden, die, obwohl zu keinerlei Zeugniß zulässig, doch nicht für vogelfrei erklärt sind![1]) Wie öfter bei den Tossafisten, bleibt die Lösung der Frage an Schärfe weit hinter der Frage zurück. Die Ausgleichung, welche daselbst gegeben wird, erscheint sehr gekünstelt.

Untersucht man die Frage tiefer mit unseren kritischen Hilfsmitteln, so stellt es sich heraus, daß jene Deutung durchaus unrichtig ist. Wie, das Züchten von Kleinvieh soll ein so straffälliges Verbrechen sein, daß man den, welcher es beging, ohne weiteres indirekt dem Tode weihen dürfe? Aber die Mischna und die Boraïta haben gar keine Ahnung davon. Die Erstere stellt allerdings auf, daß man in Palästina kein Kleinvieh züchten dürfe, weil es den Saatfeldern Schaden bringen könnte, es sei denn in Triften, wie in der Wüste Juda's und der Grenze

[1]) Tossafot das. p. 26a: ואי״ת מאי האי דאחמור רבנן ברועים שאינם פסולים אלא מדרבנן וגם הם כשרים לעדות אשה . . ואלו בגזלנים שהם פסולים מן התורה לכל עדות שבתורה לא אחמור כולי האי!

von Akko (Baba Kama VII babil. p. 79 a). Aber die Mischna giebt keineswegs dabei an, daß Hirten todeswürdig wären. Noch mehr, sie zählt Hirten nicht einmal unter Diejenigen, welche untauglich zum Zeugniß und zum Eide sind. Erst in einer jüngeren Boraïta heißt es, man habe zu den Untauglichen für Zeugniß auch hinzugefügt: Hirten, Steuerpächter und Zöllner (Synh. p. 25 b): תנא עד הוסיפו עליהן (על פסולי עדות) הרועים הגבאין והמוכסין. Auch dabei ist nicht erwähnt, daß Hirten todeswürdig wären, eben so wenig wie die Zöllner, welche bekanntlich in der öffentlichen Meinung sehr geächtet waren, und mit den Sündern auf eine Linie gestellt wurden. Noch mehr, selbst Gewissenhafte haben sich über das Verbot, Kleinvieh zu halten, hinweggesetzt, ohne für besonders straffällig zu gelten. R'Simon aus Schisor erzählt: „Mein Vaterhaus gehörte zu den Reichsten in Obergaliläa und es ist verarmt, weil es Kleinvieh gehalten hat und sich noch eine andere Unzukömmlichkeit zu Schulden kommen ließ (Tosifta Baba Kama VII, Babl. das. p. 80, Jerus. Sota p. 24 a): אמר ר׳ שמעון שזורי מבעלי בתים שבגליל העליון היו בית אבא ומפני מה חרבו שהיו רנין דיני ממונות באחד ומנדלין בהמה דקה.

Noch weniger zulässig ist die amoräische Erklärung unseres Textes in Bezug auf נכרים Nichtjuden. Es sollte also talmudisch gestattet oder gar geboten sein, einem ganz unschuldigen Menschen nichtjüdischer Abkunft, wenn er sich in Todesgefahr befände, die Mittel zur Rettung zu entziehen? Das ist unmöglich. Als Gesetz ist die Bestimmung der Boraïta aufgenommen, daß man verpflichtet sei, Arme nichtjüdischer Abkunft gleich jüdischen zu ernähren (Gittin p. 61 a und Tosifta das. III) מפרנסין עניי נכרים עם עניי ישראל וכו׳, auch Kranke zu besuchen, also auch zu heilen. Mag das Princip sein, welches auch immer, so lautet doch die Vorschrift, daß man Heiden oder Nichtjuden in ihrer Noth beispringen soll, um ihr zu steuern, was doch die Pflicht involvirt oder noch steigert, Todesgefahr von ihnen abzuwenden! Die Frage ist allerdings noch nicht untersucht, wie der Mord eines Juden

an einem Nichtjuden talmudisch-halachisch beurtheilt wurde. Aus der Zeit der Selbstständigkeit des jüdischen Staates unter den hasmonäischen Fürsten hat sich keine Halacha darüber erhalten. Unter Herodes und den römischen Procuratoren war die peinliche Gerichtsbarkeit dem Synhedrin entzogen. Es konnte sich also keine Praxis für einen solchen Fall fixiren. Alles, was sich in der talmudischen Literatur über Beurtheilung eines Mordes an Nichtjuden findet, hat daher lediglich einen theoretischen, so zu sagen scholastischen Charakter. In der Mechilta (Mischpatim 4) heißt es, anknüpfend an den Vers (Exod. 21, 14): „Wenn Jemand seinem Nächsten auflauern wird, ihn mit Vorbedacht zu tödten, sollst Du ihn vom Altar nehmen, ihn hinzurichten", auf Nichtjuden habe dieses Gesetz keine Anwendung: (נכרים) רעהו להוציא אחרים. Issi b. Akiba scheint aber seine Verwunderung darüber ausgesprochen zu haben. Wie, sollte die sinaïtische Gesetzgebung es mit dem Morde an Nichtjuden so leicht genommen haben, leichter, als es vorher der Fall war? Ist doch der Mord nach dem sogenannten noachidischen Gesetze an Jedem ohne Unterschied der Nation strafbar? אסי בן עקיבא אומר קודם מתן תורה היינו מזהירים על שפיכות דמים לאחר מתן תורה תחת שהוחמרו הוקלו. Aus dem Schluß geht nämlich hervor, daß dieser Passus fragend und verwundernd zu nehmen sei. Er lautet nämlich: „In Wahrheit hat man bestimmt, wer einen Nichtjuden tödtet, kann zwar von einem jüdischen Tribunal nicht zur Bestrafung gezogen werden, aber der Himmel hat sich die Bestrafung desselben vorbehalten": באמת אמרו פטור מדיני בשר ודם ודינו מסור לשמים. Auch in Bezug auf Juden kommt diese Formel häufig vor, wenn die Competenz des Gerichtes zweifelhaft ist, daß die Strafe für das Verbrechen dem Himmel zufalle: פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, z. B. wenn Jemand den Tod indirekt veranlaßt. — Jedenfalls ist es entschieden, daß selbst die talmudische Theorie den Mord an einem Nichtjuden, direkt oder indirekt begangen, als ein schweres Ver-

brechen betrachtete. Folglich kann sie unmöglich ein Gesetz aufgestellt haben, daß man den Tod desselben ebenso wie den eines Hirten herbeiführen dürfe und müsse. Agadische Aussprüche inhumaner Natur beweisen nichts dagegen. Wenn R'Simon ben Jochaï, ein fanatischer Römer- und Griechenfeind, den Ausspruch gethan hat: „den Frömmsten unter den Heiden sollte man todtschlagen", תני ר׳ שמעון בן יוחי הכשר שבגוים הרוג (Boraïta Ende Kidduschim auch Tosifta das.[1]), so ist es durchaus nicht ernst gemeint, sondern ist lediglich als eine agadische Expektoration zu nehmen; (vergl. Mechilta Beschalach I) המקנה שהגים הירא את דבר ה׳ הם היו תקלה לישראל. מכאן היה ר׳ שמעון (בן יוחי) אומר טוב שבנכרים הרוג. Um die Tragweite einer talmudischen Sentenz zu würdigen, muß man sorgfältig zwischen Agada und Halacha und zwischen einer individuellen Aeußerung und einem normirenden Gesetze unterscheiden. Außer der Boraïta, deren Beleuchtung hier vorliegt, giebt es im Talmud kein halachisches Gesetz, welches den Mord an einem Nichtjuden für straflos oder geboten erklärte.

Endlich ist noch der Charakter des Tradenten zu berücksichtigen. Es war R'Abbahu aus Cäserea, welcher diese Boraïta vor seinem Lehrer R'Jochanan vorgetragen hat. Dieser R. Abbahu war bekanntlich am Hofe des Landpflegers von Palästina sehr beliebt, verkehrte viel mit Griechen, Römern und Judenchristen, war von der alten zelotischen Strenge schon so entfernt, daß er seine Tochter im Griechischen unterrichten ließ. Kurz R'Abbahu war der humanste und mildeste Amora seiner Zeit, und er sollte eine Boraïta geltend gemacht haben,

---

[1]) Laut Bemerkung der Tosafisten soll im jerus. Talmud dieser Ausspruch lediglich auf den Krieg beschränkt sein, daß man in casu belli auch dem frömmsten nichtjüdischen Gegner den Garaus machen dürfe. ובירושלמי קדושין מפרשנן כשר שבגוים הרוג דהיינו בשעת מלחמה. In unsern Ausgaben fehlt aber dieser Passus.

daß man Nichtjuden indirekt dem Tode aussetzen dürfe? Es ist nicht denkbar.

Der zweite Passus ist bei der gegebenen Deutung inhaltlich gar nicht recht faßbar. Er lautet: Judenchristen, Angeber und Apostaten soll man hinabstürzen und nicht heraufsteigen lassen. המינים והמסורות והמומרים מורידין ולא מעלין. Die formelle Ungefügigkeit des Satzes hat der Talmud zu scholastisch urgirt. Inhaltlich betrachtet, kann man andere Stellen entgegenhalten, welche diese Kategorien keineswegs für vogelfrei und zwar ohne Verhör erklären. Allerdings waren die Judenchristen (מינים) im ersten und zweiten Jahrhunderte bei den Stammgenossen außerordentlich verhaßt, ehe sie, mit heidnischen Elementen vermischt, sich vom Verbande des Judenthums losgelöst hatten. Sie waren um so mehr verhaßt, als sie nicht bloß sektirerische Gegner, sondern auch politische Feinde der Juden waren. Unter ihnen befanden sich Delatoren, den römische Behörden jede revolutionäre Bewegung zu hinterbringen, welche die Juden, um das drückende römische Joch abzuschütteln, unternahmen. Daher werden in den Relationen aus dieser Zeit מסורות und מינים, Delatoren und Judenchristen, stets paralleliſirt. In der Verwünschungsformel gegen die Judenchristen heißt es ursprünglich ולמינים ולמלשינים אל תהי תקוה. Unter Domitian, als das Delatorenwesen wieder in Schwung kam und vom Hofe belohnt wurde, bildeten in Palästina, vielleicht auch in Rom die Judenchristen die Angeber gegen ihre Stammgenossen, möge es auch nur zu dem Zwecke geschehen sein, um sich vom Verdachte revolutionärer und staatsfeindlicher Gesinnung rein zu waschen. Die tiefe Gehässigkeit gegen die Judenchristen spricht sich in einer Boraïta aus dieser Zeit aus, welche sie denen gleichstellt, die die Offenbarung der Thora oder die Auferstehung leugnen und sie sämmtlich der ewigen Verdammniß in der Hölle weiht (Tosifta Synhedrin XIII, Seder Olam rabba c. 3, babli Rosch ha-Schana p. 17 a mit variirenden Lesearten): אבל מי שפרשו מדרכי הצבור כגון

המינין והמסורות והאפיקורסים שכפרו בתורה (האומרים אין תורה מן השמים) ושכפרו בתחיית המתים, הינם ננעלת בפניהם ונידונין בתוכה לדורי דורות.

Allein trotz dieses tiefen Hasses, welchen die Juden **gegen** die Judenchristen empfanden, findet sich nirgends, daß das **Gesetz** sie für vogelfrei erklärt hätte. Es heißt nur in einer **Boraïta**: „Man soll mit Judenchristen nicht verkehren und sich **von ihnen** (im Namen Jesu) nicht heilen lassen (Aboda Sara p. 27 a): לא ישא ויתן אדם עם המינין ואין מהרפין מהן אפילו לחיי שעה. — **Man** ist also sachlich wie formell genöthigt, eine andere Erklärung **von** dieser scheinbar inhumanen Boraïta zu geben; oder vielmehr die Erklärung drängt sich von selbst auf, sobald man nur die Verba מעלין מורידין in ihrem schlichten Wortsinne versteht, wie sie in der talmudischen Literatur gebraucht worden.

Der Terminus מעלין bedeutet: Jemanden zu einem Amte oder zu einer hohen Würde erheben, und מורידין das Entgegengesetzte, Jemanden seines Amtes entheben, ihn absetzen. So heißt es von einem stellvertretenden Hohenpriester, wenn er am Versöhnungstage auch nur vikarisch die Funktionen ausgeübt hat, daß er in dieser Würde bleiben müsse, weil man zu einem heiligen Amte erheben, aber nicht davon entheben dürfe: שמעלין בקדש ולא מורידין (Joma p. 12 b und Parallelst.). אין מעלין לכהונה על פי עד אחד oder מעלין מהרוסה ליוחסין (Ketubot p. 23 b fg.) bedeutet, einen Aaroniden in seine Funktionen oder seine Würde einsetzen. (Jeruš. Moëd Katan p. 81 d): זקן שאירע בו דבר אין מורידין אותו מגדולתו אלא אומרים לו הכבר ושב בביתך, ein Mitglied des Synhedrialrathes, das sich etwas hat zu Schulden kommen lassen, setzt man nicht ab, sondern giebt ihm zu verstehen, fortzubleiben. Der Patriarch R'Gamaliel II. setzte den Vorsteher der Gemeinde von Gadara ab, weil er mehrere Zeugen für die Neumondfixirung zurückgehalten hatte (daš. Rošch ha-Schana p. 57 b): ראש גדר היה ושלח רבן גמליאל והורידו מראשיתו (הכנסת של) (babli daš. p. 22 a): שופר ראשה של גדרה והורידו ר"ג מגדולתו. Aus allen

dieſen Stellen geht die Bedeutung von מעלין und מורידין unzweifelhaft hervor.

In dieſem Sinne muß auch unſere Boraïta genommen werden; dann erhält ſich ihre rechte Bedeutung und verliert ihren inhumanen Schein. הנכרים ורועים בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין, „Nichtjuden und Hirten ſtellt man nicht an, ſetzt ſie aber nicht ab (wenn ſie eine Stellung inne haben). אבל המינין והמסורות והמומרים מורידין ולא מעלין, aber Judenchriſten, Angeber und Apoſtaten ſetzt man ab und ſtellt ſie gar nicht an". Das iſt der einzig richtige Sinn dieſer Stelle; ſie iſt ein Anſtellungsgeſetz für Aemter in Judäa.

Es müßte allerdings unterſucht werden, welche Aemter es in Judäa nach dem Verluſt der Selbſtſtändigkeit durch die Römer gegeben hat, welche auch von Heiden ausgeübt werden konnten. Selbſtverſtändlich kann dabei nur von ſtädtiſchen Aemtern die Rede ſein. Die in der talmudiſchen Literatur zerſtreuten Notizen über Aemter und Beamte ſind noch nicht geſammelt und noch weniger kritiſch benutzbar gemacht.

Unverkennbar iſt es, daß in Judäa das Richteramt von dem Adminiſtrationsamt getrennt war, eine wohlthätige Scheidung, die ſich bekanntlich in Europa erſt allmälig Bahn brach. Von den Richtern heißt es: Derjenige, welcher ſittliche und religiöſe Tugenden beſaß, wurde zuerſt zum Richter in ſeinem Wohnorte ernannt und dann nach und nach zu den ſynhedrialen Commiſſionen in Jeruſalem und zum Mitglied des großen Synhedrin befördert (Toſifta Synh. 11): כל מי שהוא חכם ועניו ושפל (רוח) וירא חטא ופרקו טוב ורוח הכריות נוחה עליו עושין אותו דין בעירו. משנעשה דיין בעירו מעלין ומושיבין אותו בהר הבית משם מעלין אותו בחיל משם מעלין ומושיבין בלשכת הגזית. — Von den ſtädtiſchen Aemtern findet man, daß ſie aus einem Collegium von ſieben und dann wieder, daß ſie aus einem Triumvirat beſtanden. Die ſieben Notabeln der Stadt, שבעה טובי העיר werden öfter im Talmud erwähnt (Megilla IV u. a. St., Joſephus jüd.

Krieg II, 20, 5): *ἑπτὰ ἐν ἑκάστῃ πόλει δικασταὶ τῶν εὐτελέστρων διαφορῶν*, (auch angedeutet Alterth. IV, 8, 14). Dagegen kommen an anderen Stellen שלשה בני הכנסת vor (Bechorot V, 5, Tosifta Synh. I, wo die Zahl שלשה fehlt. Die Mitglieder dieses Triumvirats hießen ראשי כנסיות, Häupter der Gemeinde (babli Gittin p. 60 a, Pesachim p. 49 b). Ein Gemeindehaupt Scipio von Kesib wird genannt (Tosifta Terumot II) מעשה בשיפיון ראש בית הכנסת של כזיב. Ein Solcher war auch der von Gadara, den R'Gamaliel abgesetzt hat. Wie sich diese drei Männer zu den sieben Notabeln verhielten, ist noch nicht ermittelt. Es scheint, daß das städtische Amt aus zwei Ressorts bestand, und zwar war eine Commission über Almosensammlung von Geld und Speisen für Arme gesetzt, das erste קופה של צדקה und das andere תמחוי genannt. In der Mischna heißt es: הקופה נגביה בשנים ומחלקת בשלשה, als Ergänzung dazu: תמחוי נגביה ומתחלק בג׳ בג׳. Es waren also **drei** für das Almosenwesen angestellt. Diese drei Beamten hießen גבאי צדקה oder פרנסים (Versorger), auf griechisch ארכונין (*ἄρχοντες*).

Bei der Erwähnung von קופה של צדקה heißt es (jer. Peah p. 21 a): ר׳ חגי הוה מקים פרנסין . . . ר׳ חייא בר בא מקים ארכונין. Das Almosensammeln und Vertheilen galt als ein würdiges Amt (שררות). Stammte Einer von einem Almosenier ab, so brauchte man bei Verschwägerung mit demselben keine weitere Erkundigung einzuziehen, ob er auch von einer makellosen Familie abstammt (Kiduschim IV, 2) וכל שהוחזקו אבותיו משוטרי הרבים וגבאי צדקה . . אין צריך לברוק אחריהן. Einmal heißt es: jedes Amt müsse mindestens aus zwei Männern bestehen (Baba batra das.): אין עושים שררות על הצבור פחות משנים, und ein anderes Mal, es müssen drei Männer zusammen fungiren (jerus. das.): ר׳ ולעזר בשם ר׳ בא בר זבדא אין מעמידין פרנסין פחות משלשה. Jedenfalls waren zur Vertheilung der Almosen drei erforderlich. Nimmt man drei Almosen-Beamten und drei für die Aedilität und einen an der Spitze, so dürften diese zusammen die sieben Notabeln

der Stadt gebildet haben. Denn auch bei richterlichen Behörden ſtand Einer an der Spitze (אחד על גביהן). Dieſer ſcheint ganz beſonders ראש הכנסת betitelt geweſen zu ſein (Joma p. 68 b, Sota p. 40 b) nach Analogie von חזן הכנסת daſ. und Makkot M. 3, 12.

Für unſer Thema iſt es indeß wichtiger, die Qualifikation für die „drei Häupter der Gemeinde" zu kennen. Die Almoſeniers ſollten jedenfalls einigermaßen geſetzeskundig, d. h. תלמידי חכמים ſein. Vergl. b. Sabbat p. 114 a und Gittin a. a. O. פרנסין חסמונים על הצבור . . ואחריהן תלמידי חכמים הראוין לסמוכם ראשי כנסיות[1]) ואחריהן . . . פרנסין על הצבור. Dagegen waren die drei Gemeindevorſteher, d. h. die Aedilen, welche wohl auch die Polizeiverwaltung hatten, die שלשה בני הכנסת, in der Regel nicht geſetzeskundig (vergl. Bechorot a. a. O. und Toſſafot zu habli Nidda 7 a[2]). Zu dieſem Amte waren mehr Männer von Energie und Muth als von Gelehrſamkeit erforderlich. — Nun hat es in Judäa vor und noch mehr nach der Tempelzerſtörung in einigen Städten eine gemiſchte Bevölkerung von Juden und Heiden, d. h. Griechen, Gräcoſyrern und Römern gegeben (עיר שישראל שנכרים דרין בה), ſo namentlich in den Küſtenſtädten Cäſarea, Ptolemais (Akko), in Skythopolis (Bet-Schean) und anderen. Daß die Almoſenbeamten auch in ſolchen Städten Juden ſein mußten und waren, verſtand ſich eigentlich von ſelbſt. Wohl aber konnte die Frage entſtehen, ob man Heiden zum Amt der Drei-Männer oder Aedilen ernennen ſoll, da es doch eigentlich kein

---

[1]) In Peſachim a. a. O. iſt die Ordnung offenbar verſchoben. Es iſt dort Rath ertheilt, daß man bei der Wahl der Ehefrau auf die Eltern derſelben ſehen ſoll: ישא בת תלמיד חכם. לא מצא בת תלמיד חכם ישא בת גדולי הדור. Dann muß es heißen: לא מצא . . . ישא בת גבאי צדקה und nicht umgekehrt.

[2]) In der ſchwierigen Miſchna (Sabim III, 2) מהורין לבני הכנסת hat Maimuni die Leſeart לבית הכנסת, die auch in unſere Ausgaben übergegangen iſt.

mit der Religion im Zusammenhange stehendes Amt war. Es liegt dieser Frage die Rücksicht zu Grunde, daß zu allen Anstellungen nur Vollblut-Juden gewählt werden sollen. So ist das Verhältniß formulirt (b. Kiduschin 76 b). כל משימות שאתה משים עליו יהיה אלא מקרב אחיך und noch specieller (jeruš. daš. p. 66 a): מנין לרכות שוטרי הרבים וגבאי צדקה וסופרי דינין ומכין ברצועה (חזן הכנסת). . לא יהא אלא מן הברורין שבאחיך. Darauf scheint sich jene oben besprochene Boraïta zu beziehen. Heiden und Hirten soll man nicht anstellen, aber wenn sie einmal angestellt sind, soll man sie nicht absetzen, הנכרים ורועים בהמה דקה לא מעלין ולא מורידין. Dagegen soll man Minäer und Angeber und allenfalls auch Apostaten absetzen, und um so weniger anstellen. Das scheint mir der einzig richtige Sinn dieser verkannten Stelle zu sein. Sie predigt durchaus nicht Inhumanität gegen Andersgläubige, sie giebt nur die Norm für das Anstellungsverhältniß bei gemischter Bevölkerung an, als die Juden noch in ihrem Vaterlande die Suprematie hatten. Zugleich ist aber auch damit den faktischen Verhältnissen Rechnung getragen; wenn ein Heide in einer judäischen Stadt eine amtliche Stellung eingenommen hat, so soll er nicht aus derselben entfernt werden.

Etymologische Studien zur Kunde der rabbinischen Sprache und Alterthümer.

Von Dr. J. Perles.

(Fortsetzung.)

Babli Ab. S. 11a: (En Jakob: ניפורא; Aruch: ניפרא) ניפיורא נקיט נורא קמי פיפיורא (אפיפיורא) (א)פיפיורא קמי רוכסא דוכסא להגמונא הגמונא לקומא קומא מי נקיט נורא מקמי אינשי וכו׳.

„Der ניפיורא trägt das Feuer von dem (א)פיפיורא [bei Sachs Beiträge II, 112 ungenau: der פיפיורא trägt das Feuer vor dem ניפיורא], dieser vor dem dux, dieser vor dem ἡγεμών, dieser vor dem κόμης, comes. Trägt aber der comes das Feuer anderen Leuten vor? (Bei Sachs ungenau: Wer aber trägt es vor diesem?) Und doch hat es Gott den Israeliten vorangetragen, denn es heißt: der Herr zog vor ihnen des Tages in einer Wolken- und des Nachts in einer Feuersäule". — Ob man bei ניפרא und אפיפיורא an geistliche oder weltliche Würden zu denken hat, ist unklar. Die beiden Namen sind bisher unerklärt. אפיפיור nannten die Juden im Mittelalter den Papst, das Wort kann aber hier schon mit Rücksicht auf die Reihenfolge der Würden diese Bedeutung nicht haben. Sehr bequem hat es sich F. Ch. Ewald in seiner Uebersetzung des Traktates Aboda Sara Nürnberg 1856 gemacht, er übersetzt, unbekümmert um den Text, vermuthlich zur Unterstützung seiner christlichen Missionsbestrebungen (S. 79—80): „Es ist gebräuchlich, daß der Bischof bediene den Erzbischof, der Erzbischof den Kardinal, der Kardinal den Papst, dieser den Kaiser!!" — Ich emendire ניפורא in das auch sonst im Talmud vorkommende ניקיורא νεωκόρος Tempeldiener. נקרום jer. Berach. I, 8 f. Sachs I, 166.

Sowohl das Vorantragen des Feuers als das Neocorat spielen in dem römischen Kaisercultus eine Rolle. Nach Preller römische Mythologie 2. Auflage 784—85 war „Ein

anderes, seit der Zeit der Antonine wiederholt erwähntes Symbol der kaiserlichen Majestät, daß vor dem Kaiser und der Kaiserin, wenn sie öffentlich erschienen, ein Feuer getragen wurde", ferner Preller das. 794 ff.: „Ein eigenthümliches und noch nicht genug aufgeklärtes Institut des asiatischen Kaisercultus ist das Neocorat. Bei den Griechen ist νεωκόρος ein bloßer Tempeldiener, dagegen wurde in Asien, namentlich in Ephesus mit demselben Worte ein sehr angesehenes Ehrenamt beim Culte der Schutzgöttin der Stadt, der bekannten Diana von Ephesus bezeichnet. Eben dieses Amt scheint nun hier und in anderen asiatischen Städten von dem Culte der älteren Schutzgottheiten auf den der göttlich verehrten Kaiser übertragen zu sein. . . . Immer war der νεωκόρος eine sehr angesehene Person, entweder ein Priester oder der erste Beamte . . . die ersten Anfänge dieses Instituts fallen in die Zeit des Nero . . ., am meisten blühte es im Zeitalter der Antonine". Es ist nun zur Unterstützung der von mir vorgeschlagenen Emendation sehr zu beachten, daß die hier besprochene Talmudstelle sich in einer dem Kaiser Hadrian (siehe Sachs II, 112), also dem unmittelbaren Vorgänger der Antonine gewidmeten Erzählung befindet. — פיפיורא emendire ich in פרפיורא, πύρφορος, wörtlich entsprechend dem נקים נורא unseres Textes. „Die Pyrphoren . . . die das heilige Feuer trugen" (Schömann griech. Alterthümer II, 400).

Ein ähnliches, sehr lehrreiches Beispiel, wie die richtige Erkenntniß eines Wortes durch die sorgfältige Heranziehung geschichtlicher und geographischer Momente gefördert wird, ist מיומם. Die Verse Amos 6, 1—7 werden im Bamidbar Rabba c. 10 agadisch paraphrasirt und die geographischen Namen in V. 2 erklärt: עברו כלנה וראו זה קטיספון (Ctesiphon) ולכו משם חמת רבה Antiochia, womit auch Raschi z. St.) ז חמת אנטוכיא erklärt חמת) ורדו גת פלשתים (Gaza) אלו חלוליא דפלסטוני.

Die Erklärung zu Vers 4 lautet: ומרוחים על ערסותם שהיו מסריחין בעבירות את מטותיהן נשותיהן זה לזה האוכלים כרים מצאן ועגלים מתוך מרבק באו וראו כל שבטו ושבטו היה לו מיומם בפני עצמו כיון שהיה מבקש ללך למיחמם שלו היה מעביר (Edit. מיחמם)

כל המרעה לפניו והיה נוטל השמן שבהם ועומד עליו ושוחטו. „Ausgestreckt auf ihren Lagern" sie (die Bewohner von Tesiphon, Antiochia und Gaza) befleckten ihre Lagerstätten durch Sünden, indem sie mit ihren Frauen gegenseitig tauschten; (auch LXX und Hieronymus, der rabbinischen Tradition folgend, übersetzen Amos 6, 4: *κατασπαταλῶντες*, et lascivitis in stratis vestris); „sie essen die feisten der Lämmer und Kälber aus der Mast" kommet und sehet, jeder Volksstamm hatte sein eigenes מיומם und so er zu seinem מיומם gehen wollte, so ließen sich die Männer die ganze Heerde vorführen, wählten das fetteste Stück Vieh und schlachteten es.

In Tanchuma Schemini lautet die Stelle mit dem eben angeführten Texte im Wesentlichen übereinstimmend, doch fehlen die geographischen Bestimmungen: בא וראה כל שבט ושבט היה לו מיומם בפני עצמו כיון שהיה מבקש לצאת למיומם שלו היה נוטל עדרו עמו כדי להיות אוכל מצאנו פטומים מניך שכן כתיב ואוכלים כרים מצאן וכו', sie nahmen zu מיומם ihre Heerde mit, um die fettesten Mastschafe zu genießen.

In Levit. Rabba c. 5 und Jalkut Amos 6 ist von מיומם nicht die Rede und lautet die Angabe ganz allgemein: עברו כלנה וראו זה קטיספון ולכו משם חמת רבה זו חמת של אנטוכיא וכו' אוכלים כרים מצאן כשהיה אחד מהן מבקש לאכול גדי היה מושך כל העדר לפניו והיה נוטל השמן שבהם ועומד עליו ושוחטו וכשהוא מבקש לאכול עגל היה מושך כל הבקרים לפניו ועומד עליו ושוחטו הה"ד ואוכלים כרים מצאן.

Noch an einer anderen Stelle, im Midrasch Psalm 18, 13 kommt מיומם vor: אמר ר' יהודה הנשיא מלך בשר ודם כשהוא הולך למלחמה נוטל כל חיילותיו עמו וכשהוא הולך לטייל למיומם שלו נוטל לגיונותיו לתשמישו אבל הקב"ה אינו כן כשהוא יוצא למלחמה אינו יוצא אלא לעצמו שנאמר ה' איש מלחמה ה' שמו וכן הוא אומר ויצא ה' ונלחם וכשיוצא למיומם שלו במתן תורה ראה מה כתיב רכב אלהים רבותים וכתיב ובא ה' אלהים כל קדושים עמך.

R. Jehuda hanasi sagte: Wenn ein irdischer König in den Krieg zieht, nimmt er alle seine Truppen mit und wenn er zum Vergnügen zu seiner מיומם geht, so nimmt er seine Legionen bloß zu seiner Bedienung mit. Nicht also der Weltenkönig: wenn

der in den Krieg zieht, so zieht er ganz allein, denn es heißt: der Ewige ist ein Mann des Krieges, — der Ewige sein Name (Exod. 15, 3), „der Ewige zieht aus und streitet" (Zach. 14, 3), und als er zu seiner מיומם am Feste der Gesetzgebung auszog, da waren „die Wagen Gottes zwei Myriaden" (Psalm 68, 18) und „es kommt der Ewige mein Gott, alle Heiligen mit Dir" (Zach. 14, 5). In der Parallelstelle Pesikta rabbati Kap. 21 (פסקא עשרת הדברות) lautet der Satz: R. Juda hanasi sagte: Ein irdischer König zieht (למיאם oder nach einer anderen Lesart gar לפיום!) mit einem Gefolge von bloß zehn Personen, in den Krieg aber mit zahlreichen Truppen. Nicht also der Weltenkönig. Als er am Schilfmeer zum Kampfe für seine Kinder erschien, war er allein — und als er sich auf den Sinai herabließ, um die Thora zu geben, da stiegen mit ihm herab Michael und sein Fähnlein, Gabriel und sein Fähnlein. — In der entsprechenden Stelle Pesikta di R. Kahana ed. Bub. 108a ist die Stelle von מיומם weggelassen.

Was ist nun das hier erwähnte מיומם? Im Aruch ist das Wort nicht besprochen. Der Commentator Mat. Kehunnah hat eine Erklärung weder gehört noch gelesen, schließt aber aus dem Inhalt, daß es ein Fest, etwa ein Familienfest bedeuten müsse. Ein Marginalcommentar zu Tanchuma denkt an מיאומם, μίμος Comödiant (Echa Rabb. 3, 14), Buxtorf 1197 bringt verschiedene Erklärungen: **nomen idoli**; **saginarium** (Mast, so auch Lonsano: מרבק ומקום מרעה א״נ י״ט לטייל); **socius**; **medicina** (Verwechselung mit מיומם Ber. Rabba c. 45 = μαίευμα Entbindung). De Lara im Jr David: חג ויום טוב, **fiesta que celebravan en el mez de Mayo**. Die Bedeutung des Wortes tritt selbst bei dieser letzten der Wahrheit nahekommenden Erklärung nicht prägnant hervor. מיומם ist die syrische und später nach Rom verpflanzte **Majuma**.

Preller römische Mythologie, zweite Auflage 746 schreibt über dieselbe: „**Majuma** eine Form der syrischen Venus, welche vermuthlich durch den Handelsverkehr von Gaza nach Ostia gekommen war, wo man ihr ein beliebtes Frühlingsfest feierte. Es fiel in den Mai. . . . Man findet denselben Cultus auch in anderen Häfen und Handelsstädten, namentlich in Constantinopel und Gaza. Vorzüglich aber feierte die Haupt-

stadt **Antiochien** Majuma, auch im Frühlinge, aber einen ganzen Monat hindurch und am meisten bei Nacht, mit Fackeln, Illumination und scenischen Darstellungen aus dem Kreise des Bacchus und der Venus, wobei es an groben Ausschweifungen nicht fehlte". Ducange gloss. med. lat. Majuma nennt es festum, quod summis impensis, conviviis et spectaculis iisque indecoris ac procacis licentiae celebrabatur, quodque primo ab Arcadio toleratum (seu restitutum) ea conditione ut honestas et verecundia servaretur, deinde triennio post et quod excurrit, prorsus prohibitum, ut docent l. 1 et 2 Cod. Th. de Majuma. Also nicht bloß der Name מיומס, Majuma stimmt zusammen, auch in allen anderen Umständen zeigt sich die vollkommenste Uebereinstimmung. Der Midrasch schildert ein Fest der Bewohner von Gaza und Antiochia und eben diese beiden Städte sind die Hauptsitze des Majumacultus. Die „groben Ausschweifungen" sind in der offenbar aus unmittelbarer Wahrnehmung geflossenen Schilderung des Midrasch gleichfalls auf's Nachdrücklichste betont. Ein Zweifel an der Identität kann nicht mehr aufkommen. Die Midraschstelle ist mit solcher Anschaulichkeit ausgestattet, daß sie für den Geschichtschreiber des syrischen und spätrömischen Göttercultus die Bedeutung einer Quelle gewinnt. Nebenbei kann die genaue Bekanntschaft mit der Majuma zur Bestimmung des Entstehungsortes und der Abfassungszeit des Midrasch Tanchuma und Bamidbar Rabba mit verwerthet werden. Nach Zunz gottesd. Vortr. 237, der aber unsere Stelle nicht beachtet hat, lebte der Sammler des Midr. Tanchuma „vielleicht in der zweiten Hälfte des neunten Säculum's". Für die Entstehung des Midrasch zu den Psalmen im byzantinischen Reiche sprechen auch andere Indizien und Constantinopel wurde oben unter den Hauptsitzen des Majumacultus aufgeführt (Zunz g. Vortr. 268 weist diesem Midrasch Süditalien als Geburtsland zu). — מיומס entspricht der im Griechischen üblichen Form *μαιουμᾶς*, siehe Duc. gl. gr. sv. Das Fest soll nach Suidas vom Monat Mai, nach Anderem von der syrischen Stadt Majuma seinen Namen haben. Vgl. Cast. 496: מַיוּמָא, portus ut Gazae, Ascalonis, *μαΐουμας* Graecis.

Auch andere syrische Culte erwähnt der Talmud, b. Ab. Sara 11b: תרעתא שבמפג, Derketo oder Atarga-

tis, die Dea Syria in Mabug (oder Hierapolis, ſiehe Preller röm. Mythol. 743 ff.); צריפא שבאשקלון, Serapis in Askalon: der Serapiscultus ſoll nach einigen Forſchern von Syrien nach Aegypten gekommen ſein und war überhaupt in der Gegend des Mittelmeeres ſehr verbreitet; נשרא שבערביא, der Nasr, Adler in Arabien, in Sure 71, 23 erwähnt. „Er wurde von den Himyariten und den benachbarten Stämmen zu Balcha, im Gebiete von Sabâ verehrt, bis Dzû-Nowâs das Judenthum einführte" (Sprenger Mohammed I, 363). Intereſſant iſt die Gloſſe des Haï Gaon bei Aruch נשר 3: פי׳ נאון יש בערביא בית ובית עבודת אלילים היא ואית בה אבן וחקוק עלה וסגדין לה. — Der Cultus zu עין בכי iſt, wenn man die Identität von עין בכי und בעל בכי = Balbek oder Heliopolis annimmt (Neubauer géographie du Talmud 298) der weitverbreitete Cultus des ſyriſchen Hadad oder des Jupiter O. M. Heliopolitanus, deſſen „Stammſitz das ſyriſche Heliopolis d. i. die Stadt des Sonnengottes (Baalbek) war" (Preller röm. Mythol. 749 ff.; vgl. Movers Phönizier in Erſch uud Gruber's Encyclop. III, 24, 395).

Auch den Phallus cultus beſpricht der Talmud und findet denſelben in dem bibliſchen מפלצת (I. Kön. 15, 13 und II. Chron. 15, 16), wahrſcheinlich geleitet durch den Gleichklang der radix פלץ mit Phallus: מאי מפלצתה אמר ר׳ יהודה דדהה מפליא ליצנותא כרתני ר׳ יוסף כמין וכהות עשתה לה והיתה נבעלת לה בכל יום. Auch die Vulgata, die ja die jüdiſche Tradition ſehr häufig zu Rathe zieht, überſetzt מפלצת in den Königen mit „sacris Priapi", in der Chronik mit simulacrum Priapi (ſ. meine Notiz in Jeſchurun ed. Kob. III, 40).

Auf derſelben Seite in Ab. Sara 11 b befindet ſich ein wunderlicher Bericht über ein römiſches Feſt, das alle ſiebenzig Jahre gefeiert wurde und bei deſſen Begehung man unter Anderem rief: רחמי חמי דלא חמי לא חמי. Es ſind offenbar die Säculariſpiele gemeint. Der Herold, der bei dieſer Gelegenheit durch Rom und ganz Italien zog, lud ein zu Spielen, quos nec spectasset quisquam nec spectaturus esset. Die Säculariſpiele wurden allerdings nur einmal in jedem Säculum gefeiert, die Zahl 70 iſt aber als

eine beliebte runde Zahl in der rabbinischen Relation nicht genau zu nehmen. Uebrigens veranstaltete der Kaiser Claudius die Säcularspiele aus einem besonderen Grunde schon 63 Jahre nach den von Augustus veranstalteten Säcularspielen (s. Preller röm. Mythol. 476 ff.), so daß auch für die Zahl 70 in dem übrigens legendenhaft sehr ausgeschmückten Bericht ein Anhalt gewonnen ist. Die סלגורין (b. Ab. Sara 18b), סגילרין (jer. Ab. Sara I) halte ich nicht mit Sachs für **sigillaria**, sondern gleichfalls für die Säcularspiele und vielleicht ist — לולין in סגילרין, לודיון סגילרון, **ludi saeculares** zu emendiren. Die daselbst genannten מופיון sind **mappae**, welchen Namen die Circusspiele führten (von denen ja dort die Rede ist: ההולך לאצטדינין לכרכום, Stadium und Circus) von dem Tuche, **mappa**, mit welchem den Wettfahrenden im Circus vom Consul oder Prätor das Signal gegeben wurde, siehe die Handbücher der röm. Antiquitäten, **Duc. gl. med. lat. hinc Silvius mappam pro Circensibus ladis usurpavit. Mapparii, qui in circo mappam demittebant aut excipiebant in signum proxime edendorum Circensium,** *μαππάριοι.*

In אלריא (Pesikta ed. Bub. 193b und Midr. C. Cant. 4, 4) ist schon längst das Fest der *ἱλάρια*, **hilaria** erkannt worden, über welches Fest Preller röm. Mythol. 730 und 737 und **Duc. gl. gr. append.** nachzusehen sind. — Die persisch-babylonischen Feste b. Ab. Sara 11b und jer. Ab. Sara I. נרום (**Naurûz**), מוהרקני (**Mihrjân**) u. s. w. bedürfen noch der Erklärung, siehe Frankel's Monatsschr. III.

Bei **Ducange gloss. graec. append.** 135 ist folgende Notiz zu lesen: „*Μονοποδαρία*, **festum recentiorum Judaeorum. Ecthesis de Hebraeis ad Christianismum accedentibus:** *ἀναθεματίζω πρὸς τοῖς παλαιοῖς Ἀρχιραββίταις καὶ τοῖς νέοις τῶν Ἰουδαίων κακοδισκάλοις, Λάζαρον φημὶ, τὸν τὴν ἄθεον ἑορτὴν ἐξευρόντα τὴν λεγομένην παρ' αὐτοῖς Μονοποδαριάς.* **An quod uno pede saltarent?**“ Wer ist der Rabbi Lazarus, der Erfinder des gottlosen Festes *μονοποδαρία* und welches Fest ist gemeint? Da ich die von **Ducange** citirte Schrift, der die Stelle entnommen ist, nicht kenne, so bin ich bei der Kürze des Citats und dem Mangel chronolo-

gischer Bestimmung auf bloße Vermuthungen angewiesen. Vielleicht ist darunter der Versöhnungstag oder der Fasttag des neunten Ab zu verstehen, an denen bekanntlich die Betenden unbeschuht im Tempel erscheinen und *μονοποδάρια* mag aus *γυμνοποδάρια* verschrieben sein = **nudipedalia, Papiae nudo pede deambulatio Judaeorum** (Duc. gl. med. lat. sv.). **Nudipedalia** bei Lustrationen und Leichenfeierlichkeiten kommen auch im römischen Cultus vor. Schon Juvenal in der sechsten Satyre spricht von dem Lande der Juden **observant ubi festa Mero pede sabbata reges** und Chrysostomus in seinen Homilien gegen die Juden (**homil. I**), indem er von den Fasten der Juden spricht, sagt: „Sie tanzen barfuß auf den öffentlichen Plätzen, sie geberden sich genau wie Fastende, haben aber das Aussehen der Trunkenen, *γυμνοῖς τοῖς ποσὶν ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς ὀρχούμενοι καὶ ἡ μὲν ὑπόθεσις νηστευόντων τὸ δὲ σχῆμα μεθυόντων* (**ed. Höschel p. 10**). „Ziehe nur mit den Juden die Schuhe aus und wandere barfuß auf den öffentlichen Plätzen umher und ernte Schimpf und Gelächter mit ihnen, *ουκοῦν ἀπόδου καὶ τὰ ὑποδήματα μετὰ Ἰουδαίων καὶ γυμνοῖς βάδιζε τοῖς ποσὶν ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς καὶ κοινώνει τῆς ἀσχημοσύνης αὐτοῖς καὶ τοῦ γέλωτος* (p. 18). Siehe meine Notiz über Chrysostomus in Ben Ehan. III, 570.

Ich lasse nunmehr die Besprechung der rabbinischen Amts- und Würdenamen in alphabetischer Reihe folgen.

אבטיונא. Jer. Sabb. c. VI. ארא אבטיונא דרומאי, in der Parallelstelle b. Berachoth 62 b ist der Römer durch die Censur in einen Perser verwandelt worden, das die Correctur verrathende אדום unberührt geblieben. — Syr. אפטונא דרהומיא Jo. Ephes. 163, 19. Letzteres Wort hält **Payne-Smith thes. syr. I**, 338 für *ὑπατεύων* **consulatum gerens.** Wohl möglich, doch macht der Zusatz דרומא an beiden Stellen es wahrscheinlicher, daß wir es hier mit einem speciell lateinischen

Würdenamen zu thun haben. Ich denke an optio, ὀπτίων, der bei Varro die Bedeutung eines Lieutenant hat, in den Gesetzessammlungen des Theodosius und Justinian aber wie überhaupt in der späteren Latinität und Gräcität häufig erwähnt und in der Bedeutung: Verpflegungsofficier gebraucht wird. Optiones, militaris annonae erogatores, qui annonas militibus distribuebant. ὃς ἐπεμελεῖτο τῆς περὶ τὴν οἰκίαν (Meursius emendirt: ἀκίαν von ἀκία = acies) δαπάνης, ὀπτίωνα τοῦτον καλοῦσι Ῥωμαῖοι, Procop bell. Vandal. bei Duc. gl. gr. et med. lat. sv.

אבטניא oder אבטליא (Tosefta Bechoroth VII, jer. Megilla I, 1; jer. B. Bath. III hal. 3: שתי אבטניות; b. Bechor. 55a: שני אבטילאות, wo Raschi קונטרידם, contrées, אפרכיות glossirt, nach Aruch אבטליות: große Städte (vgl. Neubauer la géographie du Talmud 248) mögen wie איפטיא, ὑπάτεια Consulatsbezirke sein. Pineles (דרכה של תורה) stellt das Wort mit εὐθήνεια und Schorr Hech. VIII, 106 mit huzv. חרן Furth, Durchgang zusammen! — הפחקם ὑπατικός consularis und אנטפרא ἀνθύπατος proconsul sind bekannt.

אגרונימום (jer. Demaï und sonst) ἀγορανόμος Marktmeister, der zur Beaufsichtigung des Marktverkehrs eingesetzte Beamte (Schömann griech. Alterthümer I, 146, 431). Im bab. Talmud hat das Wort die Form אגרדמים angenommen, z. B. Ab. Sara 58a, an der entsprechenden Stelle im Jeruschalmi: אגרונומום. Die אגרדמים waren nach der Angabe des Talmuds למדות ולשערים über Maße und Marktpreise eingesetzt. Da die Etymologie des Fremdwortes nicht bekannt war, so löste man dasselbe in אגר דמים auf. In jer. B. Bath. V, hal. 11: רב מניה ריש גלותא אגרמום, der Exilarch setzte Rab als Agoranomen ein, ist einigemal statt אגרמום: אגרנמום zu lesen. Der zur Beaufsichtigung der Maße eingesetzte Beamte heißt Kidd. 76b auch ריש כורי von dem Maßnamen כור. In Midr. Tanchuma Lev. 6, 2: לגסטם, λογιστής Marktmeister.

אסתוננסין (jer. Maaser Scheni V, hal. 4) ist in אסתונמסין = ἀστύνομοι (Schömann I, 431) zu emendiren. Der Marginalcomment. zum Jeruschalmi und nach ihm Buxtorf halten אסת' fälschlich für einen Münznamen.

איקונומום ſyr. אוקנומא, *οἰκόνομος*. Im Babl. B. Bath. iſt es in אנקולמום verſchrieben, ſiehe den Comment. zu jer. B. Mezia IX. Ueber מני ביתיה Hausverwalter iſt ſchon oben geredet worden.

אסתנדרא oder אסטנדרא (Kidd. [bei Buxtorf falſch: Sabbat] 72b, Gittin 80b): der אסת' von Baſcar, der אסת' von Meſene in Babylonien, von Aruch und Raſchi übereinſtimmend als Stadthauptmann, Stadtvorſteher erklärt. Muſafia denkt an ein griechiſches Wort, etwa *ἀστύνομος*?, de Lara an *ἀστάνδης* Courier (ſ. weiter über איגרא), was aber hier nicht paßt. Rapoport hält es für wahrſcheinlich, daß unſere „Stände" mit אסתנדרא zuſammenhängen! (Erech Millin sv.). Es iſt das perſ. **ustâd-dâr, ustâdâr** oder **ustadâr**, das auch in's Arabiſche und Syriſche: אוסתאדראר gedrungen iſt: **major domus, magister palatii.** Das נ in אסתנדרא iſt zur Erleichterung der Ausſprache eingeſchoben. Auch huzv. שתנדאר Statthalter von שתנן Stadt, Spiegel tradit. Liter. 464 dürfte in Betracht kommen (**Hech. VIII**, 108).

אכסנאי פרכא (jer. B. Kama III, hal. I), Fouragier-, Verpflegungsofficier, Quartiermeiſter, zuſammengeſetzt aus *ξένος* und *πάροχος*, **parochus**, der Fremde im Namen und auf Koſten des Staats beherbergt, der mit der Beſorgung der Naturallieferungen für die römiſchen Soldaten Beauftragte, **annonae seu militum commeatus praefectus**, der auch den Namen **biarchus** (von *βίος*, **victus**) führte. — Der מיטטר **metator**, *μιτάτωρ* wird mehrfach in den Midraſchim genannt.

ארקבטא, ארקבתא, ארקפתא, אלקפטא, אלקפתא. In dieſen verſchiedenen Formen kommt das Wort in beiden Talmuden und den Targumim vor. Die Bedeutung: Miniſter, Statthalter, hoher Würdenträger iſt überall erkennbar. Er iſt dem Exilarchen übergeordnet (b. Schebuoth 6 b, jer. Berach. II, 4) und wird Eſther 10, 3 und II. Chron. 28, 7 zur Ueberſetzung von משנה Statthalter gebraucht. An der erſten Stelle ſteht in manchen Editionen das weiter unten zu beſprechende gleichbedeutende פתשגר. Buxtorf und de Lara geben eine Etymologie des Wortes nicht an. Muſafia verſucht eine Ableitung aus dem Griechiſchen. J. Levy ſchreibt: „die Sylbe אל (überg. in

אר) ist jedenfalls Artikel und קפתא wahrscheinlich persischen Ursprunges, etwa **Kophta** oder **Kaphta**". Der auf palmyrenischen Inschriften vorkommende und in der griechischen Beischrift durch ἀ ρ γ α π έ τ η ς wiedergegebene Würdename א ר ג ב ט א wird von M. A. Levy (Ztschr. der DMG. **XVIII**, 89—90) mit Recht mit unserem Worte identificirt. Die Form ארגבטא führt auf den richtigen Ursprung. Schon Barthélemy a. a. O. verweist auf das persische **Arzabades** und ich füge jetzt noch aus Payne-Smith hinzu: ארזבר **nomen dignitatis apud Persas, eunuchus cujus dignitatis titulus fuit Arzabades. Act. Mart. I, 24 Vertit Ass. cubiculi regii custos: sed Sozomenus et Epiphanius Scholasticus praepositum domus regiae eum vocant. Denique** ארזבר **minister. . . . Credo vocem Persicam esse ex arz dignitas, gradus honoris et bud quae in fine compositorum possessorem significat, unde arzbud dignitate praeditus.** Von dem Vorhandensein des Wortes im Palmyrenischen und Rabbinischen weiß Payne-Smith Nichts. Seine Etymologie halte ich für vollkommen zutreffend. *Z* und *g* wechseln in den Dialekten, np. **arz** ist huzv. **arg**, vgl. **zânû** = **genu**. Die ursprünglichste Form ist demnach ארג־בתא, ἀργα-πέτης, woraus ארק־בתא, ארק־פתא, אלק־פטא, syr. ארדבר entstanden ist. Der Bildungssylbe פתא, בתא, syr. בר, πέτης = **paiti, np. bud** werden wir noch in גורפתין, syr. איופטא u. A. begegnen.

Der mit ארקפתא zusammengenannte ר ו פ י ל א wird von Mus. für **rufulus**, den vom Feldherrn ernannten **tribunus militum** erklärt, aber die Zusammenstellung mit ארקפתא läßt auf persischen Ursprung schließen. Vielleicht ist es eine Wortbildung mit pers. **rûy Gesicht** (rabb. ריוא), etwa wie ראי פני המלך היושבים ראשונה במלכות (Esther 1, 14, vgl. 2. Reg. 25, 19), ein der Person des Königs attachirter, stets in der Umgebung, vor dem Antlitze des Königs lebender hochgestellter Beamter, ein Adjutant des Königs [1]).

[1]) Eine ähnliche Anschauung liegt der Stelle Succa 45b zu Grunde, wo ein Unterschied gemacht wird zwischen den weisen und frommen Männern, die zu jeder Zeit, ohne einer besonderen Erlaubniß zu bedürfen, zur Audienz bei Gott zugelassen werden: דעיילי בלא בר, (wo בר = pers. bâr Er-

אמרכל Rechnungsrath, Schatzmeiſter, zuſammengenannt mit dem gleichbedeutenden גיובר, ſyr. גוורא, perſ. **gangwar** und חזן, ar. חאזן (wovon מחזן, Magazin) p. **chazâncî, chazânah dâr** (Levita im Tiſchbi leitet es von חזה, ſehen, beaufſichtigen ab). Der Talmud etymologiſirt אמרכל אמר על הכל, als ob das Wort eine Nachbildung von καθολικός wäre. Reland hält es für **amiri kilîd** Schlüſſelbewahrer, **praefectus clavis.** Es iſt ſogar mit אברך, **Alabarch** zuſammengeſtellt worden. Auch an hebr. רכל, handeln, hauſiren, מרכולת Handelsplatz iſt gedacht worden. Doch hätten die Talmudiſten, wenn dieſe Ableitung richtig wäre und zu der gangbaren Bedeutung von אמרכל ſtimmte, ſicherlich nicht nach einer anderen Etymologie geſucht. Nach M. A. Levy giebt ein armeniſcher Schriftſteller des ſiebenten Jahrhunderts Hamarakar als das Amt eines Schatzmeiſters bei den Parſen an (Geiger's wiſſenſch. Zeitſchr. V, 213 bis 15). Levy hat das perſiſche Wort ſelber nicht bezeichnet. Es iſt **amârgîr** oder **âmârehgîr** Rechnungsrath, Rechenmeiſter, **computator** (vgl. **Hech. VIII,** 79). Neben **âmâr** treffen wir die Formen **mâr, śumâr** und **hamâr.** Vielleicht iſt das noch immer nicht genügend aufgehellte דורשי רשומות, דורשי חמורות, das eine Bezeichnung für Allegoriſten ſein ſoll und חמר בשר (Chulin 113) als Fleiſch gerechnet, für Fleiſch geltend, das aber freilich auch mit dem bibl. חֲמִיר zuſammengeſtellt werden kann, hierher zu ziehen. Auch ſyr. מחר = γεωμετρεῖν und מחרותא Geometrie (**Hoffmann de hermeneuticis etc.** 187) gehören wohl hierher. — שם berechnen, erwägen, abſchätzen, אגרת שום Schätzungsurkunde, Taxbrief, משמנין ביניהם (B. Mezia 87 a). Fürſt will das Wort ſchon Kohel. 3, 17 finden, was aber ſehr unwahrſcheinlich iſt. Targum, Raſchi und Ibn Eſra überſetzen שָׁם: dort. Im Syriſchen und Arabiſchen iſt mir die Wurzel nicht bekannt. Ich vermuthe einen Zuſammenhang (vgl. משמרין = משמנין) mit perſ. **śumurdan, śumâridan** rechnen, abſchätzen. Die Bildungsſylbe כל in אמרכל entſpricht der perſiſchen Bil-

---

laubniß) und denen, die einer vorherigen Erlaubniß bedürfen: דעיילי כמר. Siehe Aruch בר 1 und Raſchi z. St. Lebrecht's Auffaſſung im Hamaskîr 9, 164—65 kann ich nicht theilen.

bungssylbe gar oder gîr wie in אדריכל, das ich für pers. durûdgar, durûgar, durgar Zimmermeister (von durûd Brett, Balken) halte. Der Talmud trennt בנאי den Baumeister von אדריכל dem Zimmermeister (B. Mezia 118 b). Das Wort kommt in der Form אדרכלא, אדרכלא, הדריכל, syr. ארדיכלא, אדריכלא, ארכלא und einmal bei Ephraem Syrus ארדיכר (siehe Payne-Smith sv.) vor. Gerade diese letzte Form bestätigt die Richtigkeit meiner Etymologie und der Zusammenstellung der Sylbe כל, syr. כלא, כר mit pers. gar. Levy sv. ארדיכלא versucht eine Ableitung von דכל, synonym mit דוכן! — Wie גיזבר und חזן dem persischen, ist der קומום על תיסבהיות (jer. Berach. IX) comes thesaurorum, κόμης τῶν θησαυρῶν dem byzantinischen Sprachkreise entnommen.

jer. Synh. II, 1: אנטלר ויכנה ליה אנטלר תנע עצמך שנפלה לו שבועה ואנטלר בשבועה.

Aruch erklärt es durch אפוטרופום ἐπίτροπος; Buxtorf und de Lara denken an ἐντελεῖς, οἱ ἐν τέλει Magistratspersonen. Es ist ἐντολικάριος, Mandatarius, procurator (Duc. gl. gr.). Die Stelle ist zu übersetzen: Der hohe Priester bestelle sich einen Mandatar (der ihn vor Gerichte vertreten soll). Wie aber, wenn dem hohen Priester ein Eid zukommt, könnte ihn der Mandatar auch im Eide vertreten? — אנטליא, praefectus bei Payne-Smith sv. ist in אנטלרא zu emendiren.

אנרסקי (B. Bathra 55 a) Steuereinnehmer, Steuerbeamte nach Aruch und R. Samuel b. Meïr, dagegen die Tosaphoth: öffentliche Schreiber, Notare von דיסקא Urkunde = p. dastak literae sigillo munitae jussu praefecti scriptae (Vull.). Dieser Erklärung folgt auch Buxtorf, der deshalb das סיעתא דשמיא daselbst falsch auffaßt und durch robur fortissimum wiedergiebt. Man könnte verleitet werden, das Wort mit dem auf derselben Seite vorkommenden Steuernamen מסקא, syr. מסקא, pers. arab. task, task, taks, τάξις, tax-are in Verbindung zu bringen.

Diese Etymologie würde jedoch vom rechten Wege abführen. Es hängt nämlich ganz genau mit pers. andâz, berechnen, vermessen zusammen, das im Talmud auch als הנדו oder הנדם (siehe Gittin 60 b, Cholin 43 a, B. Bath. 89 b und Aruch sv.)

vorkommt und wovon pers. arab. **handasah**, spätrabb. הנדסה Mathematik, Algebra und nicht wie Sachs Beitr. II, 78 meint von *Ἰνδός* „mit Rücksicht auf den indischen Ursprung der Zahlzeichen" (siehe auch Lagarde Ges. Abh. 38 Note 1), abstammt, also: die Steuerabmesser, Steuerberechner. Das in demselben Satze vorkommende פרדכת Müßiggänger, pers. **pardâchtah** ist bereits oben besprochen worden.

Cholin 48: התלמידים מודנדזין ברבר, die Schüler schwanken in der Sache (Raschi: מגמגמים), so nach der Lesart des Aruch bei Aruch מודנזין, in unsern Editionen: מודנזין. Ich emendire מודנדזין in מהנדזין = שקלין וטרין erwägen, berechnen. Das ursprüngliche ה ist in das der Form nach ähnliche וד verschrieben worden. Schönhak liest: מוהנדזין und erklärt das Wort durch *ἐνδοιάζω* zweifeln. — Auch syr. הדם sich um eine Sache kümmern, über einen Gegenstand nachdenken, davon הדסא Streben, Eifer הדסאית eifrig, fleißig scheint (wie הדם Glied aus p. **andâm**) aus **andâz, andâchtan** sich Etwas vornehmen, nach Etwas streben, Etwas ermessen, erwägen gebildet zu sein. — דימס׳נאי (Synh. 96) Zöllner, *δημωσιώνης*. — פיסין als Name einer Steuer wird neben anderen Steuernamen jer. Schebüth **IV hal.** 3 und **V hal.** 3 genannt: שאתם מגלגלין עלינו פיסין וויימיות גולגליות וארנוניות, ihr (anderen Völker) wälzet auf uns פיסין, Strafgelder (*ζημία*) Kopfsteuer und *ἔρανον* (oder אגנוניות annona). פיסין das auch im Midrasch, Pesikta ed. Bub. 151 b, im Jelammedenu und Wajikra Rabba vorkommt, ist an einigen Stellen in das naheliegende מסים, Steuern geändert. Doch schreibt Aruch פס 3 und ומין consequent: פסין. Es soll „das griechische *πείσις* sein. Die ursprünglichste Abgabe war die, durch welche man seine Unterthänigkeit bewies und den Fürsten günstig stimmte; diese Gabe behielt wie die biblische מנחה ihren Namen, ward aber zum Zwang (Artikel: Juden in Ersch und Gruber Encyklopädie II. Sect., 27. Theil p. 7). Diese Erklärung ist sehr geschraubt. Es ist von **pendo, vectigal pendere** abzuleiten. **Pensio** bedeutet in der späteren Latinität jede Steuer, **quaevis exactio, tributum. Pensus, census qui statuto tempore persolvi debet** (aus einer Urkunde vom J. 955). **Pensiva census seu praestatio annua, quae a Judaeis**

ut mercaturam exercere possint pensitabatur (aus einer Urkunde von 1322). **Pensa** erscheint auch gekürzt zu **pesa, peisa, pisa**, ital. span. **peso** Gewicht (siehe **Duc. gl. med. lat. ed. Benedict. V**, 358 ff.).

תמהא oder nach der Lesart des Aruch תמא wird im Targum II zu Esther 10, 1 als Uebersetzung von מַס Steuer gebraucht, וישם מס על הארץ ושוי תמא על ארעא. (Außerdem citirt Levita das Wort noch zu Targum I. Esther 9, 24, wo es aber in unseren Editionen fehlt.) Die sonderbarsten Deutungsversuche sind mit dem Worte angestellt worden: es soll von תְּמִים oder von תמה, erschrecken oder von תמה sich wundern (siehe den Commentar des Chajjim Phöbus b. David Zacharias zum Targum scheni) herstammen. Auch Buxtorf übersetzt noch: **et posuit rex Assuerus stuporem, rem stupendam in terra**. Nicht minder verfehlt ist die Zusammenstellung mit *τομοός*, *τομή* Theil, Abgeschnittenes. Es bieten sich zur Erklärung zwei Steuernamen *τιμή* oder *τίμημα*, Schatzung, **census**, woran schon in Ersch und Gruber Artikel: Juden S. 8 erinnert wird oder die im **Codex Theodos.** manchmal genannte Steuer **temo** oder **themo** von *θέμα* Rekrutenablösungsgeld, eine Steuer, mit der die Provinzialen ihre Söhne von der gesetzlichen Wehrpflicht im kaiserlichen Heere loskauften. **Temonarii**, die Einnehmer dieser Steuer, siehe **Duc. gl. med. lat. sv.**

אדנדקי. Cholin 60 b wird der Widerspruch hervorgehoben, daß auf die fünf Philisterfürsten, חמשת סרני פלשתים (Josua 13, 3) sechs Städtenamen folgen und zur Lösung des Widerspruches bemerkt: אדנדקי שלהם חמשה, obzwar sechs Städtenamen genannt sind, so hatten sie doch nur fünf Fürsten oder nach Raschi: die angesehensten, vorzüglichsten unter ihnen waren nur fünf[1]). Darauf sagte R. Chisda zu R. Tachlifa b. Abina: כתיב אדנדקי באגרתך (באגרתך) ופרשה, schreibe das Wort אדנדקי in Dein Notizbuch und erläutere es! Derselbe R. Chisda machte kurz vorher eine ähnliche Bemerkung: כתיב קניגי ובליסטרי באגרתך

[1]) Die richtige Lösung giebt schon Rab zur Stelle an, indem er daran erinnert, daß der letzte Name והעוים zu dem folgenden Verse zu ziehen sei: והעוים מתימן ב, wie Peschittho und Vulgata in der That übersetzen.

ופרשת, schreibe die Worte קניני (κνημός) und בליסטרי (ballistarius) in Dein Notizbuch und erläutere sie. — ארנדקי ist die Lesart des Aruch, in unseren Editionen steht ארונקי oder ארונקי. Buxtorf führt auch die LA. ארונריקי aus R. David Kimchi's Commentar zu Josua an. Die mir vorliegende Ausgabe hat jedoch wie Aruch ארנדקי. Das Wort entspricht jedenfalls den סרני, Fürsten des hebräischen Textes. Schwieriger ist es, eine richtige Etymologie zu finden. Es soll ein Diminitivum von ארן Herr sein (Ben Chan. 1866 Forsch. 137) und wird als ähnliche Bildung ארנקי Kästchen, Beutel von ארן angeführt, es ist aber, wie schon Musafia bemerkt hat, ἀρναχίς; es wird ferner mit syr. אדנקא חטיא **maximi peccatores** des **cod. Nasar.** zusammengestellt oder nach der Lesart ארונריקי für ἐθνάρχης gehalten (Payne-Smith אדנקא). An die Ableitung von einem so bekannten Worte wie ארן ist nicht zu denken, da sonst ein Talmudlehrer den anderen nicht aufgefordert hätte, das Wort als ein fremdes, ungewöhnliches in sein Notizbuch einzutragen. Die Lesart ארונריקי ist mir verdächtig. Ist ארנדקי vielleicht = αὐθέντης (ארנר), das in Ber. Rabba und sonst im Midrasch als אוותנטין vorkommt? Seltene Fremdwörter pflegte man in Notizbüchern zur Unterstützung des Gedächtnisses zu verzeichnen (Rapoport Erech Millin p. 7), wie sich die Rabbinen überhaupt sehr bemühten, die Bedeutung der Fremdwörter zu eruiren. R. Chanina im Namen des R. Josua bei Levi sagte: ich habe bei allen Sprachkundigen die Runde gemacht, um die Bedeutung von דיאתימון zu erfahren, aber Niemand vermochte mir Etwas zu sagen, חזרתי על כל בעלי לשונות לידע מהו דיאתימון ולא אמר לי אדם דבר (jer. B. Bathra VIII, 9). Schon de Lara K. Keh. sv. hat aus dem Zusammenhang richtig דיתסין in דיתסין, διάθεσις Testament emendirt (vgl. Frankel, Einleitung in den jerusalemischen Talmud p. 7). Auch Wörterbücher waren ihnen nicht unbekannt und das Wort Glottarion, Glossarion selber kommt im Talmud vor: die גלטורי (Sabbat 103b), in denen Buchstabenverbindungen wie אא, die sonst ein zusammenhängendes Wort nicht bilden vorkommen, sind alphabetisch geordnete Glossarien, siehe de Lara sv. Alle anderen Erklärungen des Wortes: Amulet (Aruch אא, Raschi z. St.) oder κλήτωρ der Rufer,

Herold, der das Volk mit אא, ah! o! haranguirt (Musafia) oder γέλωτα Lächerliches (Schönhak Masb.) oder in literis (Lebrecht im Hamaskir 1869, 145) sind entweder etymologisch nicht zu begründen oder passen nicht in den Zusammenhang (siehe meine Notiz in Graetz Monatsschr. XVIII, 476). Den talmudischen Glossen zur Erklärung schwieriger Vokabeln werde ich ein besonderes Kapitel widmen.

אפקלין in Levit. Rabba und Jelammedenu, wie aus dem Zusammenhang unzweideutig hervorgeht: Gerichtsbeamte (siehe Aruch sv. und Sachs Beitr. I, 114—116), Buxtorf nimmt eine Verwechselung von λ und ρ an und denkt an ἐπικριτής, Sachs I, 181 schreibt: „אפקלין ist φακελός und dies steht für das lateinische fasces, was vortrefflich in die Stelle paßt, um den Richter als mit allen Mitteln der Gewalt versehen zu bezeichnen". Es sind die officiales, syr. בני אופיקין, von officium, ὀφφίκιον. Vgl. Ducange sv officialis und ὀφφικιάλιος, ferner bei Bernstein lex. linguae syr. sv. und Payne-Smith thes. syr. I, 84: קם דינא וכלה אפיקין דילה, der Richter und sein Beamtenpersonal erhoben sich; אופיקיליאום, officialis. — Payne-Smith I, 344 schreibt: „אפיקולא regii ministri רמלכותא משמשנא. sonat ἐπικλεῆς". Auch hier ist natürlich wiederum nur an officialis zu denken.

אספקיסין Midrasch Esther 1, 14: ממוכן זה היה האספקיסין שבכולן שהיה אשתו מתקנת להן כל מה שהיו צריכין (Edit. האיספקסיטין) nach Buxt.: Memuchan war der niedrigste — nach Musafia: der höchste der Hofbeamten (בל' רומי נכבר וחשוב), er scheint an speciosus, spectabilis zu denken. Wahrscheinlich ist אספקם = officiosus, dienstbereit, gefällig und der Satz ist zu übersetzen: dieser Memuchan (מֵכִין, der Bereitende) war der Dienstbereiteste unter ihnen, denn seine Frau bereitete ihnen Alles, wessen sie bedurften.

אקורפיטא. Die Bedeutung Stallmeister beruht auf einem Mißverständniß. Das א ist die Präposition א = על, auf und קרפיטא = κράβατος, siehe oben.

אטורנגא, das sich Reland und Andere nicht zu erklären wissen: Küchenmeister ist wie bereits bemerkt wurde in אכואגר,

אכורנגא, ch^{w}ângar zu emendiren. Vgl. auch Hech. VIII, 107, wo die Ableitung von אכורנגא verkehrt iſt. Iſt vielleicht אשתיאמא aus נשתיאמא von נגשתר, perſ. angushtar Ring, Siegelring verſchrieben?

אשתיאמא (Ab. Sara 41 a), Siegelbewahrer, ſcheint mit סטמתא „Siegel = סתמתא zuſammenzuhängen. Lara und Muſafia halten סטמתא für σύνθημα, ich ziehe die Ableitung von סתם verſchließen vor. Schorr will gar סתמא die Bedeutung Siegel ſtreitig machen und ihm einem Pehleviworte zu Liebe die Bedeutung: Schiff vindiciren! (Hech. VIII, 116).

אטרון, טורנא τύραννος, Herrſcher, Gebieter. — Syr. אוטרנא proceres, magnates. ſind nicht, wie Davies bei Payne-Smith vermuthet auctores ſondern τύραννοι.

אנגריא, Courierdienſt; Dienſt der Angaren, Briefboten, dann jeder Dienſt, zu dem die Bürger von Staatswegen angehalten wurden von p. angârîdan ſchreiben, אגרת, ſyr. אנגרתא Brief, alſo Briefbote wie tabellarius, טבלרא, ארטבלא, ſiehe Lagarde geſ. Abh. 184 und Payne-Smith sv. אנגארתא, vgl. jedoch auch M. Haug Ueber den gegenwärtigen Stand der Zendphilologie 23 gegen Juſti Handb. der Zendſprache 79. — אברגני (Erubin 62a) nach R. Haï Gaon: Boten auf perſiſch hat Rapoport (Erech Millin 6) mit אנגריא in Zuſammenhang gebracht, während Reland אברונני = אפרונני von פרונקא, p. parwânak Bote ſetzt. Die von Rapoport zur Vergleichung herangezogenen אבנגרי (Moëd Kat. 12 a) ſind keine Boten, ſondern nach Raſchi's und Aruch's übereinſtimmender Erklärung Köche und in אכונגרי zu emendiren. Dagegen ſind die אוונכרי (Succa 30a) nach Raſchi: Krämer, nach Aruch auf perſiſch Frohnknechte בלשון פרסי עשי מלאכת הנשיא wiederum unſere Angaren. Reland's Ableitung von ar. עון Hülfe und אמן Befehl, Auftrag und der Bildungsſylbe gar giebt keinen rechten Sinn. Ebenſo unwahrſcheinlich iſt R. Haï Gaon's Erklärung des Wortes Hüter der Waſſergefäße von אחנא oder אחנא Waſſergefäß. — Zu ἄγγαρος ſtimmt ἄγγελος Bote, Engel. — Das Poſt- und Courirweſen hat noch eine Anzahl anderer hierher gehöriger Ausdrücke im Rabbiniſchen eingebürgert: פרוזבט, πρεσβευτής; פרסחק, perſ. firistah, ſiehe Pott etymol. Forſch. II^{2}, 318, de

Lara hält es für προεστηκώς, Schorr Chal. VIII, 92 confundirt es mit **parast** Diener und stellt beide mit dem polnischen **prostak** einfältiger Mensch zusammen! — פרוונקא pers. **parwânak**, auch in's Arabische als פַּרְאנַק gedrungen, de Lara denkt an προύνικος, Pack-Lastträger und Levy II, 383 an προνοητικός, Besorger des Briefes. — איזגרא, syr. אוגרא, pers. **iskodâr**. Die von Luzzatto im Ozar Nechmad IV mitgetheilte Masora zum Targum führt daselbst S. 165 (vgl. Geiger jüd. Zeitschr. V, 66) als Variante der Nehardeer für אוגרין Boten: אסגדין an. Diese Lesart entspricht noch genauer dem persischen Worte als das allgemein übliche אוגרא. **isk** ist eine andere Form für **asp** Pferd. Ueber Wortbildungen aus **asp**: [syr. אספוכא, ספרדן, רים (אסם)] habe ich bereits oben gesprochen. **Iskodar** hat bei griechischen Schriftstellen die Form ἀσκάνδης, ἀστάνδης σαγγάνδης angenommen (gegen Lagarde ges. Abh. 192, siehe das. 78 und 186—187, Fürst hebr. WB. אחשתרן). In אוגרא ist das ר am Schlusse ausgefallen wie in סכסא hündisch = p. **sagsâr** und סרכא Fürst, Anführer = pers. **sarkâr, sarkhâr, praepositus, praefectus**. Levy schreibt: „סרכא Stammw. viell. סר mit angehängtem Kaf" und „סרכן, höchst wahrscheinlich aus ἄρχων ארכן mit vorgesetztem ס nach Abwerfung des א entstanden".

So halte ich auch syr. קארסא, das an einigen Stellen der Bibel für אֶסוֹן, an anderen jedoch, z. B. 1 Chron. 14, 15 und 22, 8 für מלחמה, Krieg steht (ebenso im Briefe des Mara bar Serapion bei **Cureton spicileg.** 47 Z. 8 in der Bedeutung: Schlacht für pers. **kârzâr** Schlacht, Krieg mit Abschleifung des schließenden R. (siehe Böttticher **suppl. lex. aram. Nr.** 217). Davon ist כריזרא **bellicosus, fortis, strenuus eques** bei Cast. 433 wahrscheinlich **kârzârî** kriegerisch.

Dem איזגרא analog ist syr. איזפטא **satellites** gebildet. פטא ist die Bildungssylbe **paiti, bud**, wie in ארקפתא, ἀργαπέτης. Payne-Smith sv. citirt aus Meursius: ἀζάπιδες, **pedites turcici**.

בלדר, Bote, Courier, syr. בילדרא, בילדרא (Cast. 94, 101) ist weder **bâlûdâr** δυσάγγελος (Böttticher), noch βαρδαριῶται, eine Art Leibwache (Sachs), noch hängt es mit Bill oder Gesetz

zusammen (Levy), sondern ist, wie schon Musafia und de Lara erkannt haben, durch den Wechsel von l und r: veredarius, βερεδάριος, βερηδάριος, βεριδάριος, syr. בירדא von veredus, βέρεδος Courierpferd, aus welchem Worte bekanntlich unser deutsches Pferd[1]) herstammt (siehe Ducange gl. graec.). Auch die Araber und Perser bezeichnen das Postwesen mit dem Worte barid, in dem schon Reinaud das latein. veredus wiedererkannt hat (vgl. Freytag sv. בריד). Ich vermuthe, daß der im Talmud gebrauchte Ausdruck für Post בי דואר (Sabb. 192) in ברדואר zu emendiren und veredarius gleichzusetzen sei. Vgl. noch p. birdan, ar. perf. birdûn, ar. ברדון equus velocissimus; französisch vréder, hin- und herlaufen; span. und portug. vereda Postweg, siehe Diez etym. Wörterb. I, 231 guaragno und palafreno und II, 188, 438 und meine Notiz in Frankel's Monatsschrift 1868, 260—1, Separatabdruck über de Lara's Ket. Keh. 16—17.

דרכאות (Mischna Joma 6, 8) in den Editionen: דרביות, דורכיות. Es ist an eine Ableitung von דרך oder gar von τρέχω (Lara) gedacht worden. Auf das Richtige führt der Talmud jerusch. Joma VI Ende: מרו דידכיות קבלן, der das Wort durch קבלן, sich gegenseitig ablösende Wächter, Courire διάδοχος

[1]) Die deutschen Formen (des Wortes Pferd) sind, wenn wir die Jahrhunderte rückwärts schreiten: pferit, pherid, pherfrit, perfrit, parfrit, parevrit, parafrit, parafret. Bis in's neunte Jahrhundert lassen sich diese Formen rückwärts verfolgen. An sie schließt sich das mittellatein. parêdrus, im 5. Jahrhundert parafrêdus, daran das spätröm. paraverêdus, d. h. das Extrapostpferd, das Nebenpferd zu dem schon früher bei Ausonius und Martial erscheinenden einfachen Postpferd, dem verêdus. Dieses aber ist wie die reda, der Wagen (verwandt mit rota und Rad) nach ausdrücklichem Zeugniß der Römer ein altgallisches Wort (irrthümlich hielt man es für contrahirt aus veho und reda). Aus der kaiserlich-römischen Reichspostanstalt, wie sie in dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung sich vom Euphrat bis zu den Gestaden der Nordsee ausgebildet, ging der officielle Kunstausdruck in die germanischen und romanischen (und auch in die orientalischen) Mundarten über. Die Germanen wandelten den keltisch-römisch-griechischen Klang in ihr parafred, pharit, Pferd, die Romanen in das span. palafren, das fränk. palafrei, französisch palefroi" (das Ausland 1866 Nr. 42).

erklärt (siehe Levy II, 340). „Similiter Aelio Dionysio ap. East. ἄγγαροι sunt οἱ ἐκ διαδοχῆς γραμματοφόροι, qui et ἀστάνδαι persice (scil. iskodâr, אגדיא) vocantur“ Stephanus thesaurus sv. ἄγγαροι. — Διάδοχος, der Nachfolger ist in zwei bisher unerklärt gebliebenen Stellen des Sifre zu restituiren, zu Deut. 32, 44: שלו והרשות (Jalk. ריחיקום) מעתה בא דייחיכום נתנה ביד אחר. Ich lese statt דייחיכום: דיידוכום, διάδοχος und übersetze, wie auch der ganze Zusammenhang gebietet: nunmehr war sein (des Moses) Nachfolger bereits angekommen und die Herrschaft in die Hände eines Andern übergegangen (des Josua). Ferner zu Deut. 3, 24: die Weise Gottes ist nicht nach der Weise des Menschen: Unter den Menschen, wenn ein Eparch (אפרכום) seiner Eparchie vorsteht, fürchtet er, daß ein Beisitzer (סנקתודרין, συγκάθεδρος, in den Editionen סקנחדר) seine Entscheidungen umstoße, Du aber, o Gott, der Du keinen Beisitzer hast, warum verzeihst Du mir nicht? Wenn ein König auf seinem Throne sitzt, fürchtet er, daß sein Nachfolger (ריחיכום, ich lese דיידיכום, διάδοχος; in der Parallelstelle im Jalkut steht רוכום) seine Anordnungen umstoße, Du aber, der Du keinen Nachfolger hast (ewig bist), warum verzeihst Du mir nicht? ריאדוכום in dieser Bedeutung kommt auch im Midrasch der Psalmen vor.

Ueber פוגני נגמי, pers. paighâm, paig, ar. פַּיְג ist schon oben gesprochen worden. — — שגריר jer. Schebuoth I, 1: לבי מלכים ובי אפרכין מלכו של זה גדול ממלכו של זה ואפרכו של זה מאפרכו של זה ואין אפרכו של זה גדול ממלכו של זה שמואל אמר לשני מלכים ושני שגרירין מלכו של זה גדול ממלכו של זה ושגרירו של זה כמשל זה ואין שגרירו של זה גדול ממלכו של זה רבי חנינא בשם רב אחא בר אחוא מלך ורב חיליה וארקבתא ורישׁ גלותא.

Um das Verhältniß verschiedener Grade der Unreinheit zu einander zu charakterisiren, wird von R. Chanina ein Gleichniß beigebracht von zwei Königen und zwei Eparchen, Statthaltern: der eine König und Eparch sind hervorragender als der andere König und Eparch, aber der eine Eparch ist nicht hervorragender als der andere König. Samuel wiederholt dasselbe Gleichniß und nennt bloß statt des Eparchen den שגריר. R.

Chanina im Namen des R. Acha bezeichnet das Verhältniß als das des Königs und seines Feldherrn oder des Argapeten und Exilarchen. Im Babli Schebuoth 6 b, wo dieselbe Stelle mit mancherlei Abweichungen wiederkehrt, geschieht des שגריר keine Erwähnung. Der Marginalcommentar zum Jeruschalmi übersetzt שגריר mit שליח Bote, Legatus. Wahrscheinlich dachte er sich das Wort von שגר schicken herstammend. שגריר, das mit dem Eparchos in Eine Linie gestellt und neben ארקפתא und חפילא genannt wird, ist aber jedenfalls ein aus der Fremde herübergenommener Würdenamen. Welcher? Etwa **secretarius** (שגרטר)?, das jer. Kethub XII und jer. Kilajim IX als אסקרטור, *ἀσηκρῆτις*, **a secretis, secretarius** vorkommt: אלידרף ואחיה תרי אסקריטורי דשלמה, Alicharaf und Achija waren die beiden Sekretäre des Salomo in der Parallelstelle babli Succa 53 a: סופרים. סקרדין (Ber. Rabba c. 89) ist **secretarium**, *σέκρετον*, **forum, tribunal juridicum vel locus aut aedes in qua de rebus seriis agebatur (Duc.)**

פרהנג, אפרהנג (Gittin 44 a) ein nicht näher bestimmter Würdename, etwa p. **farhangdâr** Magistratsbeamter oder in סרהנג **sarhang** Feldherr, Präfect zu emendiren. Zu unterscheiden von פרהגבן oder פרהגמן *προηγεμών*, den Schorr (Hech. VIII, 117) mit aller Gewalt in einen Hauswächter (huzv. פארריג Schutz und מאן Wohnung) umwandeln will!

אגוריאות של נכרים (Gittin 88 b) *ἀγοραί*, die Versammlung der Demen und Phylen (Schömann griech. Alterth. I, 381, 383).

אלקפרא im Midr. der Psalmen nach de Lara in אקלפרא **aquilifer**, Fahnenträger zu emendiren.

בר פאתי oder בר פהתי Fürstensohn (von p. **pât** Thron?), ein Ausdruck, mit dem fünfmal im Talmud R. Chaja seinen Neffen Rab anredet, ist von A. Krochmal und Lebrecht (kritische Lese 1—4) in בר אחתי Schwestersohn emendirt worden.

בר קשא nach Raschi zu Sabb. 110 a königlicher Beamter (ממונה למלך), nach R. Samuel b. Meïr zu B. Bath. 110 b und

Aruch sv. Stadtvorsteher, Bürgermeister, nach einer zweiten Erklärung des Aruch: Zolleinnehmer, städtischer Steuerbeamter scheint aus p. gizyah, ar. גִּזְיָה Steuer gebildet zu sein. sar gazît oder sar gazâd ist nach Bull. II, 282 vectigal in capite impositum, quod Judaeis et Christianis imponunt. Der Erklärungsversuch in Hech. VIII, 117 sv. פרדשנא ist ganz haltlos.

בוזבן Steuereinnehmer, pers. bâjbân, bâźwân, bâźbân. Ich habe darüber und über בי ויינא Douane, Zollhaus schon oben gesprochen. Ueber נבוזבה Dan. 2, 6 siehe Fürst WB. sv. — Der Bildungssylbe בן, pers. bân (polnisch: pan Herr, der Ban von Croatien, ungarisch: is-pán u. s. w. (siehe Pott etymol. Forsch. II², 241 ff.) werden wir noch in מרזבן, דרבן, פרשתבינא und שושבין begegnen. — גבאי der Steuereinnehmer von dem spätbibl. גבה, ar. גבא Tribut erheben.

גורפתי in den Talmudeditionen, während Aruch ג 7: גאזי דפאטי liest und das Wort mit שוטרים שחובשין בני אדם ולוקחין ממונם erklärt. Raschi zu Sabbat 139a glossirt: Frohnvögte, Polizeibeamte, נוגשי שוטרי מלכות, ähnlich in der Parallelstelle Synh. 98a: שופטי אומות העולם החובטים את ישראל במקלות; Taanith 20a werden רישי נהרא Stromaufseher (Raschi: מוכסין, Zöllner), גורפתי und nach der Lesart des Aruch auch רישי כרכי Stadtvorsteher neben einander genannt. Es liegen verschiedene Deutungsversuche vor. Musafia denkt sich das Wort aus גואז, Eunuch (von גז schneiden wie ἐκτομίας, Verschnittener, vgl. auch pers. gâwûś) und ὕπατος Consul zusammengesetzt: Consulatsdiener. De Lara hält es für ein Compositum aus גי = ar. גִּזְיָה, גוא, (pers. gazîd und gazît) Steuer, speciell Judensteuer (siehe unter בר קשא) und deputatus, Deputirter: Steuerbeamter, Steuerrath. Eine dritte Etymologie ist gazir fatwà, der die Entscheidung fällende Gerichtsbeamte (Ben Chan. 1867, Forsch. S. 215). Ich gebe der Lesart גאזי דפאטי den Vorzug, theile aber die Worte in גאזי דפאטי und halte פאטי oder פתי für die bekannte Bildungssylbe paiti Herr, Besitzer, Träger (wie in ארקפתא, ארקפטא) und גאזיר, lautlich genau entsprechend der bereits genannten gazîd Judensteuer, es sind also die zur Eintreibung der Judensteuer eingesetzten Beamten, Steuer-

vögte. — Wenn die Lesart גזרשי festgehalten wird, so klingt das als persisch ausgegebene ἀζαραπατεῖς, chiliarchus (hazâr paiti) an, siehe Pott etym. Forschungen II², 941 und Lagarde ges. Abh. 186. Der χιλιάρχης kommt übrigens als כלירקין, כלירכין in Koh. Rabba 12, 5 vor, wo in den meisten Editionen פלטרכין, πολεμάρχοι gelesen wird. — Es liegt nicht der geringste Grund vor, גזר פטי in דאגו פטי, daghu-paiti (Hech. VIII, 110) zu ändern.

ריש גרגותא Brunnenmeister, Gruben-Cisternenaufseher (B. Bath. 91b; Kidduschin 76b, die Handschr. lesen auch גרטותא, גרגיתא und גרגידתא, siehe Dikduke Soferim I, 328) von pers. kurić oder gurić Grube, Höhle — הכל לכריא רפתיה (B. Bath. 8a) wird verschieden übersetzt (siehe Aruch כר 11, Raschi und Tosaph. z. St.): alle Bürger der Stadt sind zur Planirung, zum Umgraben der Straßen (von פתאה, Straße oder nach de Lara Ket. Keh. sv. רפתיה von רפתיה, ἔδαφος, δάπεδον, Boden) oder: Alle sind zum Graben der Brunnen verpflichtet, wo פתיה nach de Lara puteus sein soll. — Andere Namen für Grube, Cisterne sind גוהא, בר גוהא, in den Editionen גיהא, Moëd Kat. 8b. Musafia denkt an ein griechisches Wort. An welches? Es ist pers. gâh Brunnen, Grube, vgl. auch p. gûhîn und gûyah. Ueber כרקא דמיא, פצידא, בריג und syr. הביבא siehe oben. — Hier sind noch zu nennen: קילון κήλων Pumpe; קרן κρήνη Quelle; דוכסמני δεξαμενή Cisterne; קטרקטון (Ber. R.) und אגטרגטיה (jer. Moëd Kat. II, hal. 1) Katarakt; נדיין (Baba Bath. 19a) Canal, Wasserleitung = pers. nâwidân; ערקומא דמיא Wassergraben, ὄρυγμα; רקתא דנהרא (Megilla 6a) Brandung, Gestade des Flusses, ῥαχιά, ῥηχιή, vgl. ῥύαξ, ῥυάκιον, Bach, Strömung.

דרבון (Bechoroth 8b) Thürhüter ist p. darbân (Reland diss. misc. II, 287, Zeitschr. der DMG. XIII, 434), wovon unser Trabant entstanden sein soll, was jedoch Pott etymol. Forsch. II, 788 wol mit Recht bestreitet. Dagegen ist in den Targumim דורבנא in der Bedeutung: Fürst, Mächtiger überall aus רורבנא verschrieben.

דיולא wird von Aruch und Raschi bald als königlicher

Beamter (שוטר המלך) oder Steueraufseher (הממונה על המכס) bald als bloßer Diener erklärt. De Lara Ket. Keh. sv. und im Anfange seines Lexicons hält es für aedilis. Man könnte an τελώνης denken. Es ist wohl eher δοῦλος, vgl. Cast. Mich. 193: דילותא ministerium, מדילנותא servitus; מדילנא minister.

דייני דחצצתא (B. Bath. 133 b) nach R. Chananel und Aruch eine Bezeichnung für rechtsunkundige Richter: Friedhofsrichter. חצצתא soll Friedhof bedeuten, weil, wie de Lara bemerkt, der Tod die Theilungslinie zwischen dem Dies- und Jenseits bildet, כי המות יפריד בין החיים ובין המתים. Levy I, 278 übersetzt: „Richter, die auf dem Straßenpflaster (von חצץ Kiesel) sitzen, d. h. unwissende Straßenbuben", wenig einleuchtend. Am Plausibelsten erscheint mir die Erklärung des R. Samuel b. Meir z. St.: Schiedsrichter, דייני פשרה — חוצצין מחצה לזה ומחצה לזה.

דוור kommt einige Mal im Talmud vor, B. Kama 114 a: לא אמרן אלא בדיני דמגיסטא אבל בי דוואר לא, Raschi: בי דוואר שלטון; Ab. Sara 26 a: נקיטא לי זמנא לבי דוואר, Raschi: השלטון קבע לי זמן ליום הוועד, ich bin vor Gericht, vor die Behörde geladen; Sabb. 19 a: אין משלחין אגרת — הא דקביע בי דואר במתא וכו׳, Raschi: שלטון העיר ולו רגילין לשלוח אגרות. Nach Aruch soll an allen drei Stellen דוור einen Postbeamten, Courier, nach Raschi bloß an der dritten Stelle, dagegen an den beiden ersten Stellen einen Beamten überhaupt bedeuten. Der Zusammenhang spricht für Raschi's Erklärung. Daß בי דואר Postcourier aus כרדואר, כלדר, veredarius verschrieben ist, habe ich schon oben bemerkt. — דוור Beamter ist pers. dâwar wörtlich: der Träger des Rechtes, Richter; königlicher Verwalter, das seinem Ursprunge nach (aus dâd = דתא Gesetz und der Bildungssylbe war) mit dem bereits Daniel 3, 2, 3 genannten דתבר (vgl. Gesenius sv.) identisch ist. — Wahrscheinlich gehört auch hierher מרי דוראי, Pesachim 25 b nach der Leseart der Editionen und R. Chananel's in den Scholien zu Pesachim, Raschi: מושל עירי, Herrscher meiner Stadt, Aruch מר 2: שלטון של כפר שלי, Vorsteher meines Dorfes, wenn nicht das ד relativum ist. Dann wäre ור pers. bâr Burg, Wehr, zend. var bei Justi Handb. der Zendspr. 267 (ungarisch: vár Burg) oder nach der Leseart des Aruch (vgl. ed. Pesaro 1517) דודאי von

ואד = ar. ואד Thal. Die Ausführung in Hechal. VIII, 114 iſt vollkommen haltlos. — דַּבָּר אחד לדור ואין שני דברין לדור, Ein Leiter und nicht zwei taugen für Ein Geſchlecht[1]) ſoll ebenfalls mit dâwar zuſammenhängen (Hech. VIII, 111). Es geht aber wie מדברנא דאומתיה, Leiter ſeines Volkes auf ar. دبر **II. disposuit, rexit, instituit, moderatus fuit** zurück. מְדַבֵּר **rector, moderator rerum, magister.**

דרוקא דמלכא lieſt Aruch in Kethub. 62 a, wo unſere Editionen פרסחקא דמלכא, Boten des Königs haben und erklärt es durch חיל של מלך, Soldatentrupp. Es iſt wie ſchon de Lara erkannt hat (ſiehe meinen Aufſatz über denſelben in Frankel's Monatsſchrift XVII, 261, Separatabdr. S. 18) das byzantiniſche δρουγγος, **globus militum.** Die Ableitung von p. dârûghah **praefectus civitatis** iſt abzuweiſen. — — דוכסוסיא wird Megilla 27 a von R. Scheſchet durch פרשא דמחא Stadtreiter, Stadtcourier gloſſirt. Die Bedeutung des Wortes war, wie dort ausdrücklich bemerkt wird, dem Abaje nicht klar, der ſich von einem Zuhörer des R. Scheſchet über des Letzteren Erklärung des Wortes Aufſchluß erbittet: אמר ליה אביי להאי מרבנן דהוא מסדר מתניתא קמיה דרב ששת מי שמיע לך מרב ששת מאי דוכסוסיא אמר ליה הכי אמר רב ששת פרשא דמחא. Aus dem Zuſammenhang der Talmudſtelle läßt ſich auf die Bedeutung des Wortes nicht ſchließen, es wird bloß deducirt, daß man in gewiſſen Fällen den Erlös einer verkauften Thorarolle ſogar לדוכסוסיא verwenden könne. Die Erklärung des R. Scheſchet ſcheint nach Art mancher anderen talmudiſchen Worterklärungen weniger auf traditioneller Kunde des Wortes als vielmehr auf einer rein äußerlichen Etymologie, hier auf der Decompoſition von דוכסוסיא in דוך Ort und סוס Pferd alſo פרשא דמחא Ortsreiter, Stadtreiter zu beruhen. Bloße Vermuthungen über das talmudiſche ἅπαξ λεγόμενον will ich lieber unterdrücken.

---

[1]) Der Satz erinnert an das homeriſche

οὐκ αγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω
εἷς βασιλεύς . . .

Ilias II, 204—205.

פרשנא, רשנא, Synhedr. 94 b nach der Lesart des Aruch: ראי רשנא להאי פרדשנא, in den Editionen: רישנא, paßt ein solches Geschenk, eine solche Vergeltung für diesen Frommen, den König Chiskija? (Aruch) oder: Pflegt man ein solches Geschenk einem so ausgezeichneten Manne zu bringen? (Raschi). Aruch s. v. פרדשנא möchte gern האי פרדשנא להאי רשנא lesen und רשנא von רֶשֶׁן fett: einen ausgezeichneten Mann nach der Analogie von כל איש שמן וכל איש חיל (Richter 3, 29) übersetzen. Levy II, 437 nach der Lesart רישנא: „wie kommt ein solcher Fürst zu einem solchen Geschenke?" Schorr Hech. VIII, 117 möchte פרדשנא in פרדכשא (wovon weiter unten) emendiren. Kohut jüd. Angelol. 103—104 macht die Uebersetzung: „gebührt denn ein solches Geschenk — ein solches Geschick — einem, der das Gesetz ausübt?" plausibel. Dagegen spricht jedoch der Umstand, daß für פרדשנא die Bedeutung: Geschenk, Vergeltung im Talmud gegen jeden Zweifel gesichert ist, siehe Megilla 13 a: שדר פרדשני, er schickte Geschenke, Ab. Sara 71 a: פרסאי משדרי פרדשני להדדי, die Perser schicken einander Geschenke. Ich möchte folgende Uebersetzung vorschlagen: Paßt ein solches Geschenk als Gegengeschenk zur Vergeltung dieser Frömmigkeit? Weil Chiskija so gottesfürchtig war, schickte der Herr den Sanherib über Israel! רשנא ist pers. dâśan, syr. רְשָׁנָא Geschenk und פרשנא ist huzv. פתראשנן, np. pâdâś, pâdâśt, pâdâśan renumeratio beneficiorum, retributio sive boni sive mali (Bull. I, 314), Gegengeschenk, Wiedervergeltung, siehe Spiegel Aveſta I, 279. Musafia denkt an παράδοσις.

ריש דוכנא (B. Bath. 21 a) Unterlehrer, Gehülfe, Repetent, so genannt von der Estrade (דוכן = ar. pers. dukân Bank, Officin), auf welcher die Schüler während des Unterrichts saßen (Aruch רכן). — Die ἀρχιφερεχίται, interpretes Perachim seu titulorum Talmudis in Nov. Justiniani 146 cap. 1 in fine sind die ריש פרקא Schulvorsteher, Vortragende im Lehrhause, vgl. מתיב פרקא Erubin 36 b. Die von den Benedictinern zu Ducange gl. med lat. archipherecitae aus Morinus exercit. bibl. nachgetragene Erklärung ist nicht stichhaltig. R. Josua b. Chananja wird Ber-Rabba c. 64: אסקולסטיקא דאוריתא, der σχολαστικός (disertus, facundus Duc.) der Lehre genannt. — דוכן heißt auch die Estrade, auf welcher die Leviten und Priester während

des Gottesdienstes ihren Stand, מעמד hatten. In späterer Zeit wurde dieser Name zumeist durch den auch heute noch üblichen: Almemor verdrängt, womit der Platz bezeichnet wird, auf dem der Vorbeter während seiner Function steht und die Thora vorgelesen wird. Almemor oder richtiger Alminbar oder wie die heutigen Araber sagen Almimber ist a. אלמִנְבַּר erhöhter Platz, Kanzel. Die Mohammedaner nennen also die Kanzel ihrer Moscheen. Das Wort wird schon von Raschi einigemal citirt, zu Succa 51 b: ובימה של עץ — בימה בעין אלמימברא (אלמיברא שלנו (En Jakob. Mischna und Sota 41 a: בימה אלמברא (am Rande der Mischnajoth ed. Fürth wird schon die Identität von אלממברא und Almemor bemerkt); Megilla 26 b: כורסיא — דמותיב עלוהי ספר תורה — כורסיא בימה של עץ. In dem bei Alfasi beigedruckten Raschitext ist noch hinzugefügt: שקורין אמ"אברא בלע"ז. Im Raschiauszuge bei Alfasi befinden sich oft Fremdwörter, die im Raschitext zum Talmud vermißt werden. Ueber Raschi's Quelle für arabische Wörter siehe קובץ מעשה ידי גאונים S. 53 Note. Vgl. auch Lagarde ges. Abh. s. v. und Ducange gl. med. lat.: Almomor mensa synagogae Judaïcae, ubi Psalmos, Antiphonas Hymnosque decantant.

זיהרא, זהרורי. B. Bath. 61 b—62 a: ואי א"ל כל ארעתא וכל ארעתא דאית ליה לבר מבוסתני ופרדיסי, ואי אמר ליה זיהרא אפיל בי בוסתני ופרדיסי לבר מבתי ועבדי ואי אמר ליה נכסי אפילו בתי ועבדי. Wenn Jemand sagt: ich verkaufe dir כל ארעתא, alle Grundstücke, so sind alle Grundstücke mit Ausnahme der Fruchtgärten (בוסתן p. bûstân) und Ziergärten gemeint; wenn er sagt: ich verkaufe dir זיהרא, so sind auch Frucht- und Ziergärten mit einbegriffen, mit Ausschluß der Häuser und Sklaven; wenn er sagt: ich verkaufe dir נכסי, so sind auch Häuser und Sklaven mit einbegriffen.

זיהרא ist nach Aruch s. v. בסתן die Bezeichnung für das Gesammterbe, משמע כל נחלות שלו, nach R. Samuel b. Meïr z. St. für den ganzen Gütercomplex, כל הקרקעות קרויין כן. — B. Bathra 55 a: הני זהרורי דזבין ארעא לטסקא זבינהו זביני, (Aruch זהררי, Halach. gedol. 76 b: זיהרורי), die königlichen Steuereinnehmer, die das Feld wegen nicht bezahlter Grundsteuer

verkaufen, — ihr Verkauf ist ein Verkauf. So nach der Erklärung Aruch's והרא, der das Wort ausdrücklich als ein persisches bezeichnet. Nach Nimuke Josef zu Alfasi ist Aruch's Erklärung dem Commentar des R. Chananel entnommen. R. Samuel b. Meïr erklärt dagegen והרורי: reiche Grundbesitzer, Inhaber des בעלי נחלות העשירים וכו׳ על שם נחלה שקורין וידרא: וידרא. Reland denkt sich das Wort aus cahrâ, ager und der Bildungssylbe war, Besitzer, entstanden: fundorum possessores, cahrâ bedeutet aber nur: eine weite, wüste Ebene. Vielleicht ist והרורי aus zend: z a i r i, Zare, np: zar Gold, Geld, Güter, Vermögen und der Bildungssylbe war zusammengesetzt und bedeutet: Besitzer des Geldes, der Güter, Capitalist. Oder והרא, והרורי ist aus גיהרא, גיהרורי verschrieben von p: gauhar, wovon ar. גוהר Perle, Edelstein, S u b s t a n z, W e s e n h e i t, hier übertragen: Vermögen, wie ja auch *οὐσία* und s u b s t a n t i a in der doppelten Bedeutung: Wesenheit und Vermögen gebraucht werden. Auch im Deutschen ist A n w e s e n = Besitzthum, Grundbesitz. גיהר in der Bedeutung Perle kommt in den Targumim, גוהר Substanz in Halachoth gedoloth vor. אוסיא, *οὐσία* in der Bedeutung: Grundbesitz, Anwesen ist häufig in den Midraschim zu finden: משל למלך שנתן אוסיא (פרדס im Jalkut:) לאוהבו לאחר זמן בקש המלך לקוץ מתוכו חמשה אילני סרק אמר המלך אילו מן פטריקין שלו היית מבקש לא היה מעכב. Ein König schenkte einem seiner Freunde ein G r u n d s t ü c k. Nach einiger Zeit wünschte der König in demselben fünf unfruchtbare Bäume umhauen zu lassen, da sagte der König: hätte ich es von seinem Erbgute (פטריקן = *πάτριχον*, possessio, hereditas paterna, patrimonium Duc.) verlangt, er hätte es nicht gewehrt (Ber. R. c. 49). Andere Beispiele bei Aruch אסיא. Uebrigens kann auch ohne Emendation der nicht seltene Wechsel von ו und ג angenommen werden, vgl. p. zânû und *γόνυ*, genu, âmurzidan = *ὁμόργνυμι*, ferner Vullers radices § 10 b und Curtius Grundzüge der griech. Etymol. S. 546.

חזן Tempelbeamter, Aufseher, Thoravorleser, der auch die Jugend im Vorlesen unterweist, nach Buxtorf von חזה sehen, חזה etwa wie *ἐπίσκοπος*. An manchen Stellen hat es jedoch

die Bedeutung Schatzmeister = ar. חאזן, pers. chazânćî, von ar. חז aufbewahren. מַחֲזָן = Magazin.

טרזיא. Berach. 56a in unseren Editionen: קם גלא לבי רומאי יתיב אפיתחא דריש טורזינא דמלכא ריש טורזינא חזא חלמא א״ל — שמעיה בי מלכא ואתיוה לריש טורזינא וכו׳.

Nach der Münchener Handschrift, Dikduke Soserim I, 310: אתא האי גברא דהוה מיפקד עלוהי שיראי דמלכא — לסוף אשתמע מילתא אמר קיסר אייתו׳ לריש טריא וכו׳.

Nach der Handschrift in Beth Nathan: קם גלה לבי רומאי יתיב אפתחא דריש תרעא דמלכא הוא ההאי גברא דהוה מפקיד עלוי גיזא דמלכא — סוף אשתמע מילתא בי שבור מלכא אתיוה לריש תרזיא. Aruch טרזיא interpretirt: שומר המעילים, Kleiderhüter, Vorsteher der Garderobe, übereinstimmend mit der Glosse im Manuscr. München: גברא דהוה מיפקד עלוהי שיראי דמלכא, der über die Seidenstoffe, Seidenkleider des Königs eingesetzte Beamte, also der בסתייר, *βεστιάριος*, vestiarius des Midrasch. Raschi erklärt: Schatzmeister wie die Handschrift in Beth Nathan גברא דהוה מיפקד עלוי גיזא דמלכא, wahrscheinlich geleitet durch den Anklang von טרזיא und thesaurarius, während die Erklärung des Aruch und der Münchener Handschrift sich auf das pers. tarâz vestis pretiosa quae regi texitur, pannus pictus, sericum, ornamentum (vgl. auch Musafia) stützt. Offenbar ist die Leseart טרזיא oder תרזיא den anderen Lesearten טורזינא (s. weiter), תרעא und טריא vorzuziehen. Aus dem König im Allgemeinen wird bald der König Sapores, bald ein Kaiser. Im Beth Nathan ist wie Sapores beweist und wie auch sonst vorkommt בי פרסאי in בי רומאי geändert worden. Die Stelle ist zu übersetzen: Er wanderte nach Rom (Persien) aus und kam an der Thüre des königlichen Garderobiers zu sitzen. Dieser letztere hatte einen Traum u. s. w. Man hörte davon beim Könige und ließ den Garderobier holen u. s. w. — אשר על המלתחה, der über die Kleiderkammer gesetzt ist (2. Kön. 10, 22) übersetzt das Targum: די ממנא על קמטריא. — קמטר = *κάμτρα, κάμπτρα, κάμψα*, capsa = כפישה, Behältniß, Gefäß, Kisten, Sarg, auch in's Arabische als קמטר bibliotheca,

capsa libraria gebrungen, davon capsarius, *καμψάριος*, qui in balneis mercede vestimenta servanda suscipit, Garderobier (s. Duc. gl. gr. sv. et gl. med. lat. campsa, capsarius). Ein solcher capsarius oder Badegarderobier ist der im Talmud einige Mal genannte אוליר, den Rapoport's glücklicher Scharfsinn (Erech Millin 59) als olearius erkannt hat. Dieses letztere Wort ist in der classischen Latinität und Graecität nicht vorhanden und auch in dem späteren Schriftthume nicht nachgewiesen. Aus dem Grunde wollte Petavius in der Stelle bei Epiphanias haeres. 30 und 24 *ἦλθεν εἰς αὐτὸ τὸ λοῖτρον καὶ γενόμενος πρὸς τὰ εἰωθότα ὑποδέχεσθαι τῶν λουμένων τὰ ἱμάτια, ἤρετό τις ἔνδον ἐστὶν 'εν τῷ βαλανείῳ. ὁ δὲ ὀλεάριος ἐπὶ τῶ φυλάττειν ἱμάτια προσκαρτερῶν κτλ.* den *ὀλεάριος* in *σπολιάριος* emendiren (s. Duc. gl. graec. app. 145) von spoliarium, das nach Britannicus ad Juvenal. Sat. 1: juxta balnea locus erat, qui *ἀποδυτήριον* latine vero spoliarium vocabatur. Ubi qui balnea ingressuri erant vestes deponeban apud capsarium qui ut scribit Ulpianus mercede servanda in balneis vestimenta suscipiebant (Duc. gl. med. lat. spoliarium). Nach dem durch den Talmud mehrfach bezeugten Gebrauch von אוליר gewinnt auch der olearius eine kräftige Stütze und die vorgeschlagene Emendation des Petavius erscheint überflüssig.

טורזינא Erubin 80 a: ההוא טורזינא דהוא בשיבבותיה דר׳ וירא nach Aruch שומר כלי זין Hüter der Waffen, Ausrüstungsgegenstände; Raschi in ähnlicher Weise נכרי היה ממונה על כלי זין העשויין לשמירת העיר להלחם על הצרים ודר בעיר, ein Nicht-Jude, eingesetzt über die Waffen, die zur Bewachung der Stadt und zur Bekämpfung der Feinde dienen und der in der Stadt wohnt. — B. Bath. 8 a: לשורא ולפרשאה ולטרזינא אפילו מיתמי zur Bestreitung der Reparatur der Stadtmauer, der reitenden Stadttrabanten und der Bewaffnung der Thorhüter oder Stadtsoldaten (nach Raschi des Inspectors der städtischen Waffen) werden sogar Waisen herangezogen. Es scheint, daß diese Erklärung durch Decomposition des Wortes טורזינא in נטר זינא entstanden ist. Persisch tîrzan Bogenschütze oder tabarzan Krieger, Schwertträger könnten herangezogen werden.

יזק, יעזק. Nach der Mischna Rosch Haschana II, 5 bestand

in Jerusalem ein großer Hof, בית יעוק genannt, in welchem die zur Abgabe ihrer Aussagen für die Feststellung des Neumondes eingetroffenen Zeugen versammelt und bewirthet wurden und aus welchem sie sich den ganzen Tag nicht entfernen durften. Schon in der jerusalemischen und babylonischen Gemara wird die Bedeutung des Wortes discutirt, die also nicht mehr genau bekannt war (מהו בית יעוק), in der letzteren p. 23 b auch die richtige Schreibung, ob בית יעוק oder בית יוק zum Gegenstand der Controverse gemacht. Die etymologische Deutung des Talmuds mag nun auf sich beruhen. Ich vermuthe, daß in יק das pers. jazak, das auch in's Syrische ܝܰܙܰܩ übergegangen ist: Wächter, Militairwache, Wachstation zu suchen ist. בית יק bedeutet dann, seiner Bestimmung genau entsprechend, eine Art Stationshaus, eine Hauptwache, wo die Zeugen festgehalten wurden.

(Schluß folgt.)

Zur Topographie von Palästina.

Ammaus, Emaus und Gimso.

Bekanntlich gab es zwei Oertlichkeiten im heiligen Lande, welche Ammaus oder Emmaus oder Emaus lauteten; von der dritten im Lucas-Evangelium erwähnten (24, 13) muß man absehen, weil die Bezeichnung derselben zu sagenhaft ist. Die eine der beiden war ein Dorf nah bei Tiberias, in dem eine warme Quelle sprudelte. Josephus nennt dieses Dorf zweimal und giebt die Distanz und Benennung desselben ungefähr an (jüd. Krieg IV, 1, 3): „Ammaus könnte man Warmquelle übersetzen; es ist in demselben eine Quelle heißen Wassers, das zum Heilen dienlich ist". (Alterth. XVIII 21, 3): „Nicht weit von Tiberias ist eine Warmquelle (θερμά) in einem Dorfe, welche den Namen Ammaus führt". Die Lesearten schwanken zwar in Josephus' Texte, namentlich in der letzten Stelle, indem einige Ausgaben Emmaus haben, und einige Codice's, die Havercamp gesehen, Ἀμμαθώς lesen. Aber durch die Etymologie des Namens von Wärme חמה kann man die richtige Lesart feststellen. In der

talmudischen Literatur heißt es חמתה, auch zur näheren Bezeichnung חמתה דטבריה, zum Unterschiede von חמתה דגדר, auch חמתן (vergl. Tosifta Erubin V, Jeruš. daš. p. 22 d, Babli Megilla p. 2 b, Pesachim p. 46 a). An den letzten Stellen ist die Entfernung dieses Thermendorfes von Tiberias eine מיל, 1000 römische Schritt, angegeben. Die richtige Lesart wäre demnach Ammathus; Ammaus ist wohl eine durch die griechische Aussprache entstammende Verkürzung. — Es ist wohl zu beachten, daß Josephus diese Oertlichkeit ein Dorf nennt; damit fällt Rapoport's Annahme, daß dasselbe sich zur Unterhaltung eines Lehrhauses eignete, von selbst weg (Erech Millin p. 110 fg.).

Die zweite Oertlichkeit dagegen war eine größere Stadt, und Vorort eines Distrikts. Josephus giebt an, daß zur Zeit des Krieges gegen die Römer unter Nero Judäa in eilf Toparchien eingetheilt wurde, wovon eine Emaus war (jüd. Kr. III, 3, 5). *Γόφνα δευτέρα, καὶ μετ' αὐτὴν Ἀκραβαττὰ, Θαμνὰ πρὸς ταύτοις καὶ Λύδδα καὶ Ἀμμαοῦς.* Der Bezirk Emaus wurde dem Essäer Johannes nebst Lydda und Joppe zur Vertheidigung überwiesen (daš. II, 10, 4). Sie war schon eine Stadt zur Zeit der Hasmonäerkämpfe, wurde von Bakchides belagert und dann befestigt (1. Makkab. 3, 40; 9, 50). Die Orthographie dieser Stadt schwankt ebenfalls. Im Makkabäerbuche lautet ihr Name Ἐμμαοὺμ, bei Josephus Ἐμμαοῦς, Ἐμαοῦς, Ἀμμαοῦς, und zuweilen Ἀμαθοῦς. Sie wurde später — unter Heliogabal — Nikopolis genannt. Hieronymus giebt die Lage dieser Stadt an, da, wo das Gebirge Judäa's aufzusteigen beginnt (zu Dan. 12 und Onomasticum): **Emaus quae nunc Nicopolis dicitur . . ubi incipiunt Judaeae montana.** Im Makkab. 3, 40 ist ihre Lage bezeichnet als *ἐν τῇ γῇ τῇ πεδινῇ*, d. h. wenn man beide Angaben combinirt: Sie lag noch in der Schephela, aber hart am Gebirge. Die Itinerrien geben ihre Entfernung von Jerusalem an, 22 Mille p. oder 176 Stadien, d. h. 4⅘ geogr. Meilen.

In der talmudischen Literatur ist noch mehr von dieser Stadt als von dem Dorfe Ammaus die Rede. Es war dort ein Karavanenmarkt אטלי oder אטלים. Dieses Wort hat M. Sachs glücklich erklärt, daß es dasselbe ist wie קטלא, עטלחא, d. h. *κατάλυσις*, der Ort, wo man die Packthiere abladet, Karawanserei-markt (Beiträge I, 130). In der Mischnah (Keritot 15 a)

heißt es, R'Akiba habe R'Gamaliel und R'Josua eine halachische Frage vorgelegt, als sie zum אטלים של עימעם wanderten, um Vieh zur Hochzeit einzukaufen. Diese Stelle wird Makkot 14 d citirt; dort heißt es איטליז של עימאום. Nach Chulin 91 b richtete R'Akiba an Dieselben eine agadische Frage auf derselben Reise באטליז של אימאום. Ebenso schwankt die Lesart bei einer andern Angabe über zwei vornehme Familien, welche im Tempel die Flöte geblasen haben, und zwar aus Emaus: in Erarchin 10 a מעימאום בית הפגרים ובית צפרא משפחת, in Tosifta das. 1 מימאום, babli Sukka 51 a מאמאום. Offenbar ist die Stadt Emaus darunter verstanden; die Endung ם ist öfter in ם verschrieben, was auch im Makkabäerbuche anzunehmen ist: *Ἐμμαοὺς* statt *Ἐμμαοὺμ*; die erste Sylbe ist meistens mit ע wiedergegeben, zuweilen auch mit אי.

Nach diesen Daten muß man wohl diesen Stadtnamen Emaus und nicht Amaus oder Ammaus lesen, da es nicht von חמה abgeleitet werden darf. Denn in dieser judäischen Stadt unweit Jerusalem gab es keine heiße Quelle, wie einige Forscher irrthümlich angeben. Die Quelle dafür ist Theophanes Chronographie (ed. Bonn p. 76); aber das. ist nur angegeben, daß in Emaus eine Heilquelle war. *ἐν Νικοπόλει τῆς Παλαιστίνης τῇ λεγομένῃ τὸ πρὶν Ἐμμανὲς πηγὴ ἐστιν παντοίων παθῶν ἀνθρώπων τε καὶ ἀλόγων ἰάσιν παρέχουσα.* Kein Wort von Thermen. Auf diese vorzügliche Quelle in Emaus spielt auch die interessante Nachricht von Eleasar ben Arach an, welcher nach dem Tode R'Jochanan ben Sakkai's nicht in Jabneh weilen, sondern in Emaus ein Lehrhaus organisiren wollte, weil dort vorzügliches Wasser und der Ort schön war. Midr. Kohelet p. 101 b: הלך ר' אלעזר בן ערך אצל אשתו (1 לאמאום מקום מים יפים ונוה יפה. In Emaus war also nur gesundes Wasser, aber keine natürlichen Thermen. Woher stammt also der Name? Was Rapoport a. a. O. angiebt, daß man jeden Gesundbrunnen überhaupt nach חמים Ammaus genannt habe, ist unerwiesen und

1) Die Babylonier haben es mißverständlich auf die warmen Quellen von Tiberias bezogen (Sabbat p. 147 b), ר' אלעזר בן ערך אמשיך בתדיתו איעקר תלמודיה; dieses bezieht sich auf מיא דיומסית und dieses wieder auf מי טבריה in der Mischna. Derselbe Irrthum steckt auch in Abot di R'Nathan c. 14. bei der Relation von R'Eleasar b. Arach, wo דיומסית für עימאום steht.

unbeweisbar. Einige anderweitige Notizen in der talmudischen Literatur dürften Aufschluß darüber geben und die Lage einer noch nicht fixirten Oertlichkeit in Palästina fixiren helfen.

An mehreren Stellen des babylonischen Talmud wird angegeben, ein R'Simon aus Emaus oder R'Nehemia aus Emaus habe die Partikel את gedeutet, sei aber von dieser Deutungsmethode zurückgekommen, weil er sich gescheut habe, את ה' אלהיך תירא ebenfalls erweiternd auszulegen, bis R'Akiba diese Interpretation consequent verfolgt habe (Pesachim p. 22b; Kidduschim 57a; Baba Kama 41b; Bechorot 6b): ר' שמעון העמסוני ואמרי לה ר' נחמיה העמסוני היה דורש כל אתים שבתורה כיון שהגיע לאת ה' אלהיך פירש . . . עד שבא ר' עקיבא ודרש וכו'. An anderen und authentischen Stellen dagegen wird Nahum aus Gimso als Autor der Interpretationsmethode der Partikel את vorausgesetzt, selbst im babylonischen Talmud. (Chagiga p. 12a). שאל ר' ישמעאל את ר' עקיבא . . . אתה ששמשת את נחום איש גם זו (גמו) כ"ב שנים שהיה דורש כל אתין שבתורה: (Parallelst. Midrasch Genesis I. p. 40; vergl. Schebuot p. 26a; ר' עקיבא ששימש את נחום איש גם זו שהוא דורש רבין ומעוטין; die Hauptstelle ist Tosifta Schebuot c. 1.).

Es drängt sich von selbst auf, daß Nahum aus Gimso und Nehemia aus Emaus identisch sind. Denn von einem Nehemia aus Emaus ist anderweitig nichts bekannt, und eben so wenig von einem Simon dem Emausiten. Es hat keinen anderen Tanaiten gegeben, der die Deutungsmethode der Partikeln zuerst angewendet hat, als eben Nahum aus Gimso, und von ihm hat sie R'Akiba adoptirt und erweitert. נחמיה העמסוני kann kein Anderer sein, als נחום איש גמו. Folglich sind auch Gimso und Emaus identisch. Wo lag Gimso oder Gamzo, wie die LXX lasen? Man weiß es nicht genau. Man kann nur aus der Angabe (II. Chronik 28, 18) entnehmen, daß es zu den Städten der Schephela gerechnet wurde und Thimna zur Nachbarstadt hatte. Die Vermuthung Robinson's (Bibl. Researches II, p. 249), daß Gimso identisch sei mit dem ihm, von den Arabern genannten Dorfe G'imsu, kann nicht maßgebend sein, da solche Lautähnlichkeiten öfter täuschen. Ich halte dafür, daß das biblische Gimso in der nacherilischen Zeit in Emaus corrumpirt worden war. Man hatte den Namen Anfangs mit einen scharfgutturalen ע (gh) ausgesprochen und dann diesen Guttural nach

griechischem Organe abgeschliffen; daher die Schreibeart העמסני, עימאום und אימאום in der talmudischen Literatur. Gimso oder Emaus lag demnach auf der Straße, welche von Joppe über Lod nach Jerusalem führte.

Notiz.

In Tr. Sota Absch. 9, Mischna 9 wird die in Folge der überhand genommenen Unkeuschheit der Ehemänner verhängte Suspension der biblischen Verordnung der מי המרים dem R. Jochanan ben Saccai zugeschrieben. Mit Recht regt Hr. Dr. Frankel in דרכי המשנה S. 64, und nach ihm Herr Jacob Reifmann in מוערי ערב S. 50 die Frage an, warum diese Maßregel des R. J. b. S. nicht neben den übrigen in Rosch Haschana f. 31 b specificirten Reformen dieses Tanaïten namhaft gemacht wird. Ersterer erblickt das Motiv dafür in dem Umstande, daß gedachte Maßregel nur von sehr kurzer Dauer gewesen, indem ja ohnedies schon durch die einige Jahre darauf erfolgte Tempelzerstörung das ganze diesfallsige Verfahren in der Praxis außer Kraft getreten sei. Nun wird aber ungeachtet vollkommener Analogie in erwähnter Beziehung, Rosch Haschana a. a. O. (s. daselbst), die Bestimmung in Bezug auf לשון של זהורית, Seitens des ר' נחמן בר יצחק als תקנה des R. J. b. S. angeführt. Vom Talmud wird demnach, wie wir aus diesem Beispiele ersehen, auf jenes Motiv keine Rücksicht genommen, und die betreffende Frage bleibt mithin noch ungelöst. Nach meinem Dafürhalten dürfte diese am Besten ihre Erledigung finden, wenn wir mit der Mischna Sota IX, 9 den abweichenden Text in der Tosifta Sota Abschn. 14 vergleichen. Die Mischna lautet: „משרבו המנאפין פסקו מי המרים, ור' יוחנן בן מכאי הפסיק". Die Tosifta hingegen: ר' יוחנן בן זכאי אומר וכו' משרבו המנאפין פסקו מי מרים.

Während also der Ersteren R. J. b. S. als der eigentliche Urheber der qu. Bestimmung gilt, wird er von der Letzteren bloß als Referent derselben bezeichnet. Nun darf wohl mit Recht bei den talmudischen Autoritäten die Kenntniß der Tosifta vorausgesetzt werden, und erscheint es mir ganz einleuchtend, daß von ihrer Seite bei Aufzählung der von R. Joch. b. Saccai ausgegangenen Reformen, die in Rede stehende schon einfach deshalb übergangen wurde, weil die Autorschaft dieser Abrogation auf Grund der beregten Divergenz zwischen Mischna und Tosifta, doch noch immerhin in Zweifel gestellt ist.

Posen. Abr. Cohn.

Abhandlungen.

Biographie Agrippa's II.

Von

M. Brann.

(Fortsetzung.)

Mit der ältesten Schwester Berenice (geb. 28) sah es aber noch viel schlimmer aus. Sogar in Judäa, also weit ab vom Schauplatz ihrer Thätigkeit, flüsterte man von einem allzuvertrauten Umgang, den sie mit ihrem Bruder Agrippa pflegte. Sie war seit 49 Wittwe und nach dem Urtheile vieler Schriftsteller, das schönste Weib ihrer Zeit. In Rom sprach man ganz öffentlich von diesem blutschänderischen Verhältnisse, denn Juvenal in seinen Satiren [1]) geißelt diesen Umgang mit bitteren Worten, und bekanntlich haben die satirischen Dichter nur solche Personen angeführt, von denen sie wußten, daß sie einem größeren Leserkreis bekannt sein würden. Die Stelle bei Juvenal lautet übrigens im Zusammenhange:

Mense quidem brumae, quo jam mercator Iason
clausus, et armatis obstat casa candida nautis,
grandia tolluntur crystallina, maxima rursus

[1]) VI, 153—159.

myrrhina, deinde adamas notissimus et Berenices
in digito factus pretiosior, hunc dedit olim
barbarus incestae, dedit hunc Agrippa sorori,
observant ubi festa mero pede sabbata reges,
et vetus indulget senibus clementia porcis.

Man mußte alſo dieſem ganzen Gerede die Spitze abbrechen, indem man ihm die Urſache nahm. Der König von Cilicien, Namens Polemon, ließ ſich durch die äußerlichen glänzenden Eigenſchaften der „ſchönen Sünderin" überreden, die Beſchneidung an ſich vollziehen zu laſſen und ſie zu heirathen. Aber das wollüſtige Weib fand bei ihm keine Befriedigung — δι' ἀκολασίαν, ὡς ἔφασαν ſagt Joſephus ſtark bemäntelnd — und ſetzte wahrſcheinlich den früheren anſtößigen Lebenswandel fort. Polemon aber verfiel wieder in den eben verlaſſenen Götzendienſt. Wir haben hier den zweiten uns überlieferten Fall in der Geſchichte dieſer Zeit, daß ein Heide aus weltlichen Rückſichten und aus ſinnlicher Leidenſchaft zum Judenthum übertrat und bald wieder in ſein Heidenthum zurückfiel. Mit Recht waren deshalb in Zukunft alle derartigen Proſelyten (המתגייר לשום אשה . . לשום אהבה) oder, wie ſie an einer andern Stelle heißen: גרי אריות und גרי שולחן מלכים[1]) aufs ſtrengſte verpönt.

Die zweite Schweſter endlich, die zwanzigjährige Mariamne, (geb. 37) war auch nicht beſſer, als die andern beiden. Sie verließ kurz nach der Hochzeit den Mann, mit dem ſie ihr Vater vor ſeinem Tode verlobt hatte, den Archelaus, einen Sohn des Reiteroberſten Helkias und wandte ſich einem reichen alexandriniſchen Juden Demetrius zu, der damals die Alabarchenwürde bekleidete. So drückten die häßlichſten Verbrechen, Buhlerei, Ehebruch und Blutſchande dieſer Familie den Stempel der Verworfenheit auf.

Ein Jahr ſpäter (55 n. Chr.) ſtarb Claudius, und ihm folgte

[1]) Maſ. Gerim cap. I, Kidduſchin 65 b, vgl. Derenbourg, essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine. Pag. 238, Note 2.

Nero, der letzte Kaiser aus der Familie des Augustus. Der zurückgesetzte und bei der Erbschaft übergangene älteste Sohn des Herodes, Aristobul, hatte es unter Claudius nicht dahin bringen können, daß ihm irgend eine Entschädigung ertheilt wurde. Jetzt endlich gelang es ihm durch Agitationen die Herrschaft über Klein-Armenien zu erhalten. Sicherlich war Agrippa bisher ein Hauptgegner jeder Erhebung seines Vetters gewesen, denn ihm konnte auch ein geringer Nebenbuhler furchtbar werden. Als er nun sah, daß Aristobul trotzdem durchgedrungen war, mußte er ihm zeigen, daß auch er sich noch immer der hohen kaiserlichen Gunst erfreue. Und in der That ließ sich der Kaiser bereit finden, einen kleinen Theil von Galiläa, Tiberias und Tarichäa und die Stadt Julias in Peräa nebst vierzehn Dörfern in deren Nähe zu seinen Gebieten hinzuzufügen. Seine Eitelkeit und Eifersucht war damit befriedigt, und nun hatte er keine Sorge mehr. Wenigstens konnte sein Vetter nicht sagen, er habe etwas vor ihm voraus. So hatte er denn vollkommen Zeit, sein Augenmerk auf die palästinensischen Angelegenheiten, die sehr im Argen lagen, zu richten, und er that dies in seiner Art sehr angelegentlich.

Der damalige Landpfleger Felix kümmerte sich wenig um die innere Landesverwaltung und beschäftigte sich lieber damit, dem Räuberunwesen aller Orten zu steuern. Natürlich, denn die friedlichen Einwohner konnten nicht mehr ausgesogen werden, als sie es schon waren, die Räuber aber konnte man ungestraft plündern und hinrichten. Das war die einzige noch anwendbare Bereicherungsmethode. Und als einmal ein gefährlicher Aufstand im Innern ausbrach, zeigte er sich vollkommen unfähig, irgend etwas dagegen zu thun. Die Folge davon war, daß er bald abberufen wurde und Festus Porcius zum Nachfolger bekam. In Rom wurde er von den Juden schändlicher Erpressungen angeklagt und nur den flehentlichen Bitten seines Bruders Pallas, der auch bei Nero hohes Ansehen genoß, gelang es, ihn zu retten. Wir wissen nicht, daß

Agrippa das Mindeste that, den Juden zu helfen, obgleich es ihm bei seinem Schwager unmöglich hätte schwer fallen können. Josephus hätte andern Falls nicht unterlassen, uns eine sehr genaue Erzählung über diesen Punkt zu übermitteln. Im Gegentheil leistete er ihm hülfreiche Hand, die Brüder zu unterdrücken. Der Hoheprieſter Jonathan hatte sich merkwürdigerweise zehn Jahre lang in seiner Stellung gehalten. Die Ursache hiervon lag darin, daß er einst, als Mitglied der in der Angelegenheit wider Cumanus nach Rom gesandten Deputation, vom verstorbenen Kaiser an Stelle des Cumanus den Felix zum Landpfleger erbeten hatte. Felix fühlte sich ihm deshalb verbunden und erst, als ihm Jonathan seiner Grausamkeit wegen heftige Vorwürfe gemacht hatte, als er anfangen mußte, ihn zu fürchten, griff er zu einem unfehlbaren Gewaltmittel. Er miethete eine Mörderbande, die den Hohenprieſter an heiliger Stätte, im Tempel selber, niederstach. Dies Faktum ist zugleich ein grauenhafter Beweis dafür, wie sehr die Moral durch den fortdauernden Druck von Seiten der Römer in allen Schichten der Bevölkerung gesunken war. Derenburg[1]) ist der Ansicht, daß zwischen Jonathan und seinem Nachfolger noch ein Hohenprieſter eingeschoben werden müsse. Denn eine Stabilität in so bewegten Zeiten sei ganz undenkbar. Josephus, meint er, habe von diesem Hohenprieſter nichts gewußt, weil er, wie in der That aus seiner Selbstbiographie[2]) hervorgeht, elf Jahre von Jerusalem abwesend war. Aber einerseits stimmt die Zeit seiner Abwesenheit nicht recht mit Derenburg's Rechnung, wie dieser selbst weiter angiebt,[3]) und andererseits bleibt es ganz unerklärlich, daß Josephus, der selbst aus prieſterlichem Geschlecht war, nicht einmal die Zeitgeschichte seines speciellen Stammes gekannt haben soll. Dazu kommt noch, daß er die Zahl sämmtlicher Hohenprieſter seit Herodes

[1]) a. a. O. S. 231.
[2]) Kap. 2 und 3.
[3]) S. 236, Anm. 2.

auf achtundzwanzig angiebt[1]) und daß er während dieser Zeit gerade so viele namhaft macht. In der Hinsicht wird er sich schwerlich verrechnet haben.

Agrippa hatte nun den Nachfolger zu ernennen, und fand leicht einen Mann, wie er ihn brauchte. Die hohenpriesterlichen Familien waren sammt und sonders so tief gesunken, die Charakterlosigkeit war auch hier so sehr eingerissen, daß sich die Römer keine besseren Bundesgenossen, als diese, wünschen konnten. Der neugewählte Ismael ben Phabi (59 n. Ch.) war einer der schlechtesten dieser Leute. Sowohl Josephus[2]) als auch der Talmud berichten von seinen Schändlichkeiten in übereinstimmender Weise. Ersterer erzählt von einem Streit, der zwischen dieser Familie und den anderen Priestern ausbrach, und in dem es zu scandalösen Straßenaufläufen in Jerusalem kam. Die Unverschämtheit der Priester ging so weit, daß sie ohne Scheu ihre Sklaven in die Tennen schickten und mit Gewalt die Zehnten rauben ließen, die ihnen gar nicht zukamen. Die natürliche Folge davon war, daß die Priester, die noch zu viel Ehrgefühl besaßen, um sich solche Frechheiten zu erlauben, in tiefes Elend versanken. Und im babylonischen Talmud[3]) erzählt ein in dieser Beziehung höchst zuverlässiger Gewährsmann Abba Saul im Namen des Abba Joseph ben Chonin aus Jerusalem unter anderem: אוי לי מביתו ישמעאל בן פיאבי אוי לי מאגרופן שהם כהנים גדולים ובניהם גיזברין וחתניהם אמרכלין ועבדיהם חובטין את העם במקלות, und bald darauf in der Boraitha[4]), die mit den Worten ארבע צווחות צווחה העזרה beginnt: ועוד צווחה העזרה שאו שערים ראשיכם ויכנס ישמעאל בן פיאבי תלמידו של פינחס וישמש בכהונה גדולה. Wenn hier Ismael ben Phabi ein Schüler des

[1]) Arch. XX, c. 10.
[2]) Arch. XX, 8, 6.
[3]) Pesachim 57 a, vgl. Tosiphta Menachot Kap. 13 gegen Ende.
[4]) Vgl. Pesachim daselbst und die Parallelstelle in Kerithoth 28 a.

Pinehas genannt wird, so ist das sicher als eine bittere Ironie aufzufassen. Merkwürdig ist bei letzterer Stelle, daß in Kerithoth 28 a sich die Lesart findet אלישמע בן פיכאי. Doch ist allem Anscheine nach der Name אלישמע nichts weiter als eine Transposition von ישמעאל, und פיכאי ist gewiß eine Corruptel aus פיאבי. Das ist Derenburg's [1]) Ansicht, die, wie mir scheint, der von Graetz [2]) entwickelten vorzuziehen ist. Letzterer meint nämlich, daß die Stellen in Pesachim und Kerithoth nach der Parallelstelle in Tos. Menachot emendirt werden müssen, in welcher nicht ישמעאל, sondern אלישע [3]) steht. Ismael ben Pabi sei im Jahre 11 Hoheprieſter gewesen und hier müsse sein Enkel Elisa gemeint sein. Aber kann nicht אלישע einfach ein Corruptel von אלישמע in Kerithot sein, und kann nicht unser Ismael ebenfalls ein Enkel des Hohenpriesters zur Zeit des Tiberius sein?

Doch nach kaum drei Jahren fiel auch dieser in Ungnade, weil er die Rechte des Volkes gegen Agrippa in Schutz genommen hatte und erhielt in Joseph ben Simon aus dem Hause Kabi einen Nachfolger (62 n. Chr.). Aber dieser hielt nur noch viel kürzere Zeit, als sein Vorgänger aus, denn wir sehen seinen Nachfolger Anan, einen Sohn des Ananias, der selber Hohenpriester gewesen war und fünf seiner Söhne den heiligen Dienst als Hoheprieſter hatte verrichten sehen, schon thätig, noch bevor Albinus, der Nachfolger des Festus in Jerusalem eingetroffen war. Und doch war Joseph erst kurze Zeit vor Festus' Tode ernannt worden. Daß dieser Anan ein Sad-

---

[1]) a. a. O. S. 231.

[2]) Frankel, Monatsschrift I, S. 586 folg.

[3]) Die in unseren Ausgaben (Tos. Menachot c. 13 gegen Ende) befindlichen Worte אוי לי מביתו ישמעאל בן פאבי stehen daselbst außer allem Zusammenhange, und scheinen ein Randglossem gewesen zu sein, welches von einem Abschreiber in Rücksicht auf die Stelle in Pesachim gemacht wurde und später in den Text übergegangen ist.

ducäer und ein ganz roher Mensch war, war für Agrippa kein Hinderungsgrund seiner Ernennung. Er benutzte die Zeit, in der kein exekutiver Faktor der Criminalgewalt im Lande vorhanden war, einen messianischen Schwärmer, Jacob, den Bruder des Jesus von Nazareth, den Vorsteher der neuen judenchristlichen Gemeinde zu Jerusalem, ohne ordentliches gerichtliches Verfahren steinigen zu lassen. Die Familie, der Anan angehörte, hat überhaupt durch die stete Verfolgung der neu entstehenden Christengemeinden eine zweideutige Berühmtheit erlangt. Sie fühlten sich, wie die Apostelgeschichte angiebt, durch die von den Aposteln verbreitete pharisäische Lehre von der Unsterblichkeit und Auferstehung, die dem Lehrgebäude des Sadducäismus zuwider lief, schwer gravirt. Ein Hoherpriester Ananias [1]) war der Urheber einer Agitation gegen den Heidenapostel Saulus von Tarsus. Alle seine Anstrengungen, eine Verurtheilung des Letzteren herbeizuführen, waren erfolglos; denn Saulus berief sich mit Recht auf sein römisches Bürgerrecht, nach welchem er nur dem Kaiser zur Rechenschaft verpflichtet war. Trotzdem behielt ihn der Landpfleger Felix über zwei Jahre in Haft, in der Hoffnung, auch bei dieser Gelegenheit Geld erpressen zu können. Als er sich aber hierin getäuscht sah, überließ er die Ordnung der Angelegenheit seinem Nachfolger Festus. Dieser konnte trotz häufiger Verhöre über die Anklagesache nicht zur Klarheit gelangen und beschloß endlich mit Zustimmung Agrippa's, dem der Angeklagte bei seiner Anwesenheit in Cäsarea ebenfalls vorgeführt wurde, und der auf des Saulus Vertheidigungsrede sogar geäußert haben soll: [2]) *ἐν ὀλίγῳ με πείθεις Χριστιανὸν γενέσθαι*, Saulus nach Rom zum Kaiser zu schicken. [3])

---

[1]) Wahrscheinlich der Vater unseres Anan (?)

[2]) Apostelgesch. 26, 28.

[3]) Die Scheidung des Wahren und Falschen in dieser mit großer Ausführlichkeit erzählten Untersuchungssache (Apostelgesch. Kap. 21—28) ist um so schwerer, als sonstige Quellen darüber nicht vorhanden sind.

Ueber des Jacob Verurtheilung war der neue Landpfleger bei seiner Ankunft im höchsten Grade erbittert und Agrippa hatte die Freude, schon nach drei Monaten einen neuen Hohenpriester einsetzen zu können. Jesus ben Damnai war der dritte Hoheprieſter im Jahre 62. Doch der abgesetzte Anan verlor dadurch nicht an Ansehen. Er besaß einen immensen Reichthum, und Albinus war der Bestechung, wie jeder römische Provincialbeamte, leicht zugänglich. Deshalb konnte der abgesetzte Hoheprieſter weiter ungestraft sein Unwesen fortsetzen. Seine Sklaven begaben sich unbehindert in die Tennen und trieben den Zehnten ein. Wer sich zu widersetzen wagte, wurde einfach ermordet. Agrippa war solchem Frevel gegenüber vollständig indolent. Seine Unthätigkeit wurde sicher gut bezahlt. Denn Geld konnte er immer brauchen, und als ihm der reiche Jesus ben Gamala oder Gamaliel eine bedeutende Summe für das Hoheprieſterthum anbot, trug er kein Bedenken, Jesus ben Damnai abzusetzen und ihm dessen Amt zu übertragen. Die Frau dieses Jesus ben Gamala hieß Martha oder Mirjam. Sie kommt an mehreren Stellen im Talmud vor. Die für uns wichtigste, aus der eben hervorgeht, daß Jesus ben Gamla seine Würde durch Bestechung erlangte — Josephus schweigt nämlich darüber — befindet sich in Jebamot 61a und Joma 18a und lautet: (d. h. aus dem תרקבא דדינרי עיילי ליה מרתה בת ביתוס עד דאוקמיה ליהושע (d. i. Agrippa [1]) לינאי מלכא (Hause Boëthos בן גמלא בבהני רברבי. Schon Munk [2]) giebt den richtigen Grund an, weshalb Josephus über dies Faktum gänzlich schweigt. Er sagt: **Josèphe, peut-être pour menager Agrippa, ne nous dit pas les motifs de ce brusque changement.** [3]) Jetzt

---

[1]) Vgl. Asarjah de Rossi, Meor enajim, Abh. Imre binah Kap. 21 gegen Ende (ed. Berlin 1794, S. 105).

[2]) Palestine 577 b.

[3]) Vgl. Munk a. a. O., und bes. Derenburg S. 248 folgg., wo alle Talmudstellen, in der J. b. G. vorkommt, zusammengetragen sind.

ſtanden ſich drei Parteien gegenüber, die gegeneinander mit bewaffneter Macht auf offener Straße losgingen. Hier verräth ſogar Joſephus einiges Schamgefühl über den ſittlichen Verfall ſeines Stammes. Er ſagt[1]: *ἐξ ἐκείνου μάλιστα τοῦ καιροῦ συνέβη τὴν πόλιν ἡμῶν νοσεῖν, προκοπτόντων πάντων ἐπὶ τὸν χεῖρον.* Noch einmal übte Agrippa in der Folgezeit das Recht der Hohenprieſterernennung aus. Er beſtimmt im Jahre 65 den Matthias ben Theophilos[2]) zum Nachfolger des Jeſus ben Gamala. Denn nnter dieſem brach der allgemeine Aufſtand aus, und während deſſelben verlor der feile Agrippa allen Einfluß auf die Entwickelung der inneren Angelegenheiten. Er hat übrigens, wie wir ſehen, in dieſer Beziehung geleiſtet, was irgend möglich war. In elf Jahren ſetzte er ſechs Hoheprieſter ein, und da einer von ihnen ungefähr drei Jahre fungirte, ſo kommen auf die übrigen fünf im Ganzen nur acht Jahre. So übte er das eine Recht aus, das ihm von der Regierung zugeſtanden war. Betrachten wir nun, wie er es mit dem andern hielt, wie er das Aufſichtsrecht über den Tempel handhabte.

Er ſollte Aufſeher des Tempels ſein und erniedrigte ſich zum Spion. Zur Zeit der Aufſtände unter Feſtus mochte dieſer es für rathſam finden, zu jeder Tageszeit im Stande zu ſein, das Treiben im Tempel zu beobachten. Er befürchtete am Ende, und täuſchte ſich darin nicht, daß im Tempel heimlich gegen die Römer von Seiten der nationalen Partei agitirt wurde. Der Tempel, als der einzige den Römern nicht leicht zugängliche Ort, war wenigſtens am geeignetſten zu ſolchen Beſprechungen. Einen beſſern Kundſchafter, als den feigen Agrippa, konnte der Römer nicht wünſchen, und unter dem leeren Vorwande, ſich eine ſchöne

[1]) Arch. XX, 9, 4.
[2]) Ebendaſ. 7.

Aussicht über Stadt und Umgegend verschaffen zu wollen, und um durch die schöne Naturumgebung die Freuden der Tafel zu erhöhen, wie Josephus beschönigend sagt [1]), ließ er im königlichen Palast der Herodäer ein hohes Gebäude errichten, von dem aus man zufälliger Weise, wie Josephus meint, auch den Tempelvorhof nach allen Seiten hin übersehen konnte. Das war den Juden denn doch zu stark, und sie erhöhten ohne Weiteres die Tempelmauer um so viel, als erforderlich war, diese Spionage zu vereiteln. Natürlich verlangte Festus, und deswegen auch Agrippa, daß man die Mauer sofort abtrage, doch die Gegenpartei gab dieses Mal nicht so leicht nach, da es sich um das heiligste Recht der Nation, die freie Verfügung über den Tempelraum, handelte. Der Landpfleger mußte gestatten, daß der damalige Hohepriester Ismael ben Phabi mit zehn andern angesehenen Männern zum Kaiser gesandt würden, um ihm den Rechtsfall vorzutragen, und zum größten Aerger der Beiden entschied Nero auf die Verwendung der Poppäa zu Gunsten der Gegenpartei. Ismael ben Phabi hatte es nun mit dem Könige verdorben. Er wurde in Rom mit einem seiner Begleiter, dem Verwalter des Tempelschatzes Helkias, welcher allem Anscheine nach ein gewissenhafter Mann war, als Geißel zurückbehalten. So erzählt Josephus [2]) die Sache höchst unschuldig und fährt dann sogar fort: „Als der König das erfuhr, übertrug er das Hohepriesterthum u. s. w. So harmlos war die Sache gewiß nicht. Wofür und weshalb sollten Ismael ben Phabi und Helkias Geißeln sein? Josephus erzählt es nicht, weil er ebensowenig einen Grund wußte, wie wir. Die beiden Männer hatten sich unliebsam gemacht, und Agrippa verstand es, sich ihrer zu entledigen. Josephus befand sich zu jener Zeit, wie er selbst in

---

[1]) Arch. XX, 8, 11.
[2]) Ebendas.

seiner Biographie erzählt, in Rom. Er wußte also gewiß, was aus dieser Gesandtschaft geworden ist, und doch sagt er kein Wort darüber. [1])

Ein ander Mal gingen ihn die Bewohner von Jerusalem an, daß er für das Geld, das sich im Tempelschatze aufgehäuft befand, die Ueberreste einer verfallenen Säulenhalle an der Rückseite des Tempels abtragen und dieselbe neu wiederherstellen lasse, zumal damals gerade achtzehntausend Arbeiter mit dem Ausbau der äußersten Theile des Tempels fertig geworden waren, und man von der Anhäufung so vieler unbeschäftigten Menschen in so bewegten Zeiten das Schlimmste befürchten mußte. Dieser Antrag fällt in jene Zeit, als unter Gessius Florus die offene Empörung bereits bei jeder Gelegenheit auszubrechen drohte. Damals war es höchste Zeit, den Tempel so stark als möglich zu machen, und Agrippa allein hatte die legitime Macht es zu thun. Versuchen hätte er es wenigstens müssen, wie einst sein Vater gethan hatte, den erst ein directer Gegenbefehl des Kaisers selbst von seinem Unternehmen zurückbringen mußte. Agrippa schlug den Bau auf's Entschiedenste ab, nicht etwa, als ob ihm Florus auch nur ein übles Wort deswegen gesagt hätte — sein getreuer Advokat Josephus hätte das sicher zu seiner Vertheidigung angeführt — sondern nur, weil er schon zitterte, wenn er an einen Verweis aus Rom dachte. Josephus sagt: [2]) *ὁ βασιλεὺς δὲ . . . λογισάμενος πάντος μὲν ἔργου τὴν καθαίρεσιν εἶναι ῥαδίαν, δυσχερῆ δὲ τὴν κατασκευὴν* — für Agrippa war freilich alles schwer —, *ἐπὶ δὲ τῆς στοᾶς ταύτης καὶ μᾶλλον χρόνου τε γὰρ καὶ πολλῶν χρημάτων εἰς τοὔργον δεήσειν.* Er wollte wohl das Geld im eigenen Interesse verwenden.

---

[1]) Vgl. Derenburg a. a. O. S. 236.
[2]) Arch. XX, 9, 7.

Aber das Volk durchschaute ihn, und er konnte nicht umhin, einer anderen Forderung, die bald darauf an ihn gestellt wurde, nachzukommen und die Stadt schön mit weißen Steinen pflastern zu lassen. — Hier und dort, sowohl bei Ernennung der Hohenpriester als bei Ausübung der Tempelaufsicht ist feiger Verrath an den Brüdern und elende Kriecherei vor dem kaiserlichen Scheusal das charakteristische Merkmal an den Handlungen Agrippa's.

Ehe wir nun zu dem Verhalten Agrippa's in dem jetzt bald ausbrechenden Kriege übergehen, haben wir noch einiges über seine Bauten und seine Handlungen und Anordnungen auf religiösem Gebiete nachzuholen.

Bauluſt war einer der besten Fehler in der Familie des Herodes. Auch unser Agrippa wollte sich, wie sein Vater, durch monumentale Bauwerke verewigen. Woher er das dazu erforderliche Geld nahm, wissen wir bereits. Die Hohenpriester bezahlten ihre Ernennung gut, und gewiß wird jede Erpressung, die sie sich zu Schulden kommen ließen, auch dem Könige zu gut gekommen sein. Vor allem verschönerte er die Hauptstadt seines Ländchens Cäsarea Philippi durch prächtige Anlagen, und nannte sie zu Ehren seines allerhöchsten Gönners Neronias. In Berytus, der Stadt, die auch sein Vater in auffallender Weise ausgezeichnet hatte, ließ er mit großen Kosten ein Theater errichten und regelmäßig alle Jahre Schauspiele aufführen. Josephus sagt, daß ihm das viele Millionen gekostet habe. Bei den Kampfspielen wurden ganz nach hellenischer Sitte Oelzweige als Ehrenpreise vertheilt. In der ganzen Stadt waren Statuen, die nach alten Mustern angefertigt waren, aufgestellt, und überall eine überschwengliche Pracht entwickelt. Den Heiden gefiel das wohl, aber den Juden mußte das Herz bluten, wenn sie ihren König in ihr eigenes Land griechische Sitten einführen sahen.

Und doch gehörte Agrippa nicht zu der aristokratischen Sadducäerpartei. Er blieb auch hierin der Politik seines Hauses

getreu, und hielt es immer mit den Phariſäern [1]). Freilich war er auch hier mehr für die Aeußerlichkeiten und Ceremonien eingenommen, einen tieferen Sinn für die Inſtitutionen des Judenthums hat er in ſeinem Leichtſinn nie gehabt. Eitelkeit, eine gewiſſe weltmänniſche Nonchalance und eine Beſcheidenheit, die dem Hochmuth auf's Haar gleicht, ſind die hervorſtechenden Züge, die ſich für uns aus den im Talmud über ihn erzählten Geſchichten ergeben. Er wollte noch mehr thun, als man von ihm verlangte. Nach dem Geſetze ſtand ihm der Vortritt vor einem Brautzuge zu, doch als er einſt einen ſolchen auf der Straße traf, ließ er ihn vorangehen und zog erſt hinter ihm weiter [2]). Die Weiſen lobten ihn dafür. Bei Vorleſung des ſogenannten Königsabſchnittes [3]) hätte ihm das Recht zugeſtanden, ſich niederzuſetzen. Er ſtand lieber, und abermals lobten die Weiſen dieſes Benehmen. Bei dieſer Vorleſung müſſen wir nothwendig ein wenig länger verweilen, denn bisher haben ſämmtliche Geſchichtsſchreiber [4]) die hierüber im Talmud erzählte Be-

---

[1]) Natürlich iſt im Talmud, wenn der Name Agrippa vorkommt, ſchwer zu entſcheiden, ob Vater oder Sohn gemeint iſt. Leitend bei der Unterſuchung müſſen ſelbſtverſtändlich der perſönliche Charakter eines jeden und die näheren Verhältniſſe, unter denen die Handlung vor ſich ging, ſein. So z. B. wird ſich die Erzählung in Peſachim 87 b, wo מלך und מלכה in Beziehung zu R. Gamliel vorkommen, nur auf Agrippa I. beziehen können, während an der Stelle, in welcher ein אגריפוס des Agrippa genannt iſt, ſicher Agrippa II. gemeint iſt.

[2]) Ketubot 17 a.

[3]) Deuteron. 17, 14—20 befindet ſich die Vorſchrift der Vorleſung.

[4]) Nolde hist. idumaea ap. Havere. ed. Jos. vol. II, pag. 376 folgg. סדר הדורות Bd. I, S. 92. Joſt, Geſchichte des Volkes Iſrael, ſ. d. Zeit der Maccabäer bis auf unſere Tage Bd. I, S. 327 und Anh. S. 48. Derſ., Geſchichte des Judenthums und ſeiner Sekten Bd. I, S. 420. S. Munk, Palestine pag. 571 a. Frankel, דרכי המשנה S. 59. S. Salvador, Geſchichte der Römerherrſchaft in Judäa und der Zerſtörung Jeruſalems (überſ. von Eichler) Bd. I, S. 367. Graetz, Geſch. d. Juden Bd. 3 (2. Aufl.) S. 273. Derenburg, essai etc. S. 217 und daſ. Anm. 1.

gebenheit auf Agrippa I. bezogen. Nur Asarjah de Rossi stellt an einer vergessenen Stelle seines Meor Enajim [1]) die gegentheilige Behauptung ohne weitere Belege auf und Derenburg [2]), der letzte Forscher über die Geschichte dieser Epoche, giebt in einer Anmerkung eine leise Andeutung für meine Ansicht. Die in Mas. Sotah Kap. 7, § 8 [3]) (babyl. Talm. 41 b) erzählte Begebenheit ist außer dem bereits angeführten folgende: Als der König Agrippa bei der Vorlesung zu der Stelle kam: „Du darfst keinen Ausländer über Dich setzen", brach er in Thränen aus und das versammelte Volk rief ihm tröstend die Worte zu: „Fürchte nichts, Agrippa, Du bist unser Bruder, Du bist unser Bruder!"

Gehen wir bei unserer Untersuchung von dem in der Mischnah selbst Gegebenen aus, so mußte die Vorlesung des betreffenden Abschnittes geschehen במוצאי יו"ט הראשון של חג בשמיני, am Hüttenfeste des achten oder, was für diesen Fall Dasselbe ist, ersten Jahres im Sabbathjahrcyklus. Agrippa I. müßte demnach

---

[1]) Abh. Imre binah Kap. 21 gegen Ende (ed. Berl. 1794, S. 105): ויוסיפון ספרכ' פ"ח כתב כי אגריפס המלך שהיה בימי בירון קיסר העלה את יהושע בן גמלא בכהני רברבי אחר ישוע בן דאנ"ה. ועל אגריפסחוה אשר פ' אלו נאמרין כתבו שהמון היהודים החניפו לו לומר אל תירא אגריפס אחינו אתה כתב דש"י ז"ל אגריפס מלך ישראל היה מורעו של הורדוס והוא שביימיו חרב הבית.

[2]) Er sagt ebendas.: Cette désapprobation est exprimée en termes aussi généraux Sota 41 b, tosefta ibid. ca. VII et ailleur. Mais le j. ibid. VII, 7 (22 a) est plus précis; on y lit: תני ר' חנינה בן גמליאל אומר הרבה חללים נפלו באותו יום שהחניפו לו on raconte dans une baraïta au nom de R. Hanina b. Gamliel: Il y eut beaucoup de victimes pendant ce jour, où l'on avait flatté ainsi le roi. Ceci parait se rapporter à Agrippa II, sous lequel les luttes entre les Juifs et les Romains ne cessaient guère, tandis que rien de semblable n'eut lieu sous Agrippa Ier Il faut remarquer, que cet Hanina parle en contemporain du second Agrippa. — Ich will das Folgende zwar nicht als absolute Gewißheit hingestellt haben, jedenfalls aber als eine Behauptung, die viel mehr für sich hat, als die gegentheilige Ansicht.

[3]) Die Parallelstellen befinden sich in Tosifta Sota c. VII und im Sifre zu 5. M. 31, 10.

am Hüttenfeste des Jahres 41 die feierliche Handlung vorgenommen haben, denn unter seiner Regierung (37—44 n. Chr.) war nur ein Jahr, nämlich das Jahr 40—41 ein Erlaßjahr [1]). Das ist aber nicht wahrscheinlich, denn im Herbst des Jahres 41 befand sich Agrippa, wie es scheint, in Italien.

Zum Nachweis der letzteren Behauptung müssen wir ein wenig zurückgreifen. Als der wahnsinnige Caligula den gotteslästerlichen Befehl gegeben hatte, seine Bildsäule im Tempel zur Verehrung aufzustellen, sträubten sich die Juden mit aller Macht gegen dieses Ansinnen, und ihren dringenden Bitten gelang es endlich, den pflichtstarren Petronius zu bewegen, daß er den Kaiser um Aufhebung des Decrets angehe. Doch noch ehe der Brief des Petronius in die Hände des Kaisers kam, hatte Agrippa, der sich damals zufällig in Rom befand [2]), die Zurücknahme des Befehls erwirkt. Beide Quellen [3]), die über die Thatsache berichten, geben an, daß die Sache durch Agrippa's Dazwischenkunft ihrem Ende näher gebracht wurde. Mögen also noch so viele Differenzen zwischen beiden Berichten vorhanden sein, so viel steht fest, daß sich Agrippa spätestens im Sommer des Jahres 40 in Rom befunden haben muß. Denn kurze Zeit nachher, nachdem Petronius' Brief angelangt war und einen abermaligen Gegenbefehl von Seiten des Kaisers verursacht hatte, fällt die Ermordung Caligula's (24. Januar 41), deren Nachricht noch vor dem neuen Decret in Palästina eintraf. Bei den darauf folgenden Ereignissen, den Unruhen in der Stadt und der Thronbesteigung des Claudius spielte Agrippa bekanntlich den politischen Agitator und den diplomatischen Unterhändler, und seinen Umtrieben

---

[1]) S. Zuckermann, Ueber Sabbatjahrcyklus und Jobelperiode (Progr. des jüdisch-theol. Seminars v. 1857) Tabelle S. 45. Danach ist auch Graetz, Gesch. d. Juden Bd. III (2. Aufl.) S. 273 im Text und in der Anm. zu verbessern.

[2]) Jos. Arch. XVIII, 8, 7.

[3]) Außer Josephus noch Philo, legatio ꝛc.

hatte Claudius zum großen Theil seine Ernennung zum Kaiser zu verdanken. Deshalb suchte er auch den jüdischen Fürsten nach Verdienst zu belohnen. Aber auch Agrippa seinerseits benutzte die Gunst des Kaisers dazu, Dekrete zu erwirken, durch welche die Angelegenheiten der Juden in Alexandrien und dem ganzen römischen Reiche möglichst zu deren Gunsten geordnet würden. Die beiden zu diesem Zwecke erlassenen Schreiben giebt Josephus [1]) wörtlich. Wichtig ist für uns nur das zweite für die Juden des ganzen römischen Reiches erlassene, aus dessen Ueberschrift das Datum der Thatsache hervorgeht. Sie lautet: *Τιβερίος Κλαύδιος Καῖσαρ Σεβαστὸς Γερμανικὸς, ἀρχιερεὺς μέγιστος, δημαρχικῆς ἐξουσίας, ὕπατος χειροτονηθεὶς τὸ δεύτερον λέγει. αἰτησαμένων με βασιλείαν Ἀγρίππου καὶ Ἡρώδου τῶν φιλτάτων μοι, ὅπως συγχωρήσαιμι τὰ αὐτὰ δίκαια καὶ τοῖς ἐν πάσῃ τῇ ὑπὸ Ῥωμαίους ἡγεμονίᾳ Ἰουδαίοις φυλάσσεσθαι καθὰ καὶ τοῖς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κ. τ. λ.* Hieraus ergiebt sich, da Claudius 42 n. Chr. zum zweiten Male Consul war [2]), daß das Gesetz im Jahre 42 erlassen worden ist. Da nun Josephus [3]) bald darauf ausdrücklich erzählt: *τούτοις μὲν δὴ τοῖς διατάγμασιν εἰς Ἀλεξανδρείαν τε καὶ τὴν οἰκουμένην πᾶσαν ἀποσταλεισιν, ἐδήλωσεν, ἣν περὶ Ἰουδαίων ἔχει γνώμην ὁ Κλαύδιος Καῖσαρ. αὐτίκα δὲ Ἀγρίππαν κομιούμενον τὴν βασιλείαν ἐπὶ τιμαῖς λαμπροτέραις ἐξέπεμψε*, so ist Agrippa sicher erst im Laufe des Jahres 42 nach Palästina zurückgekommen. Der etwa noch mögliche Einwand, daß Agrippa in der Zwischenzeit nach Jerusalem gereist sei, ist nicht erweisbar. Denn einerseits finden wir nirgends auch nur den geringsten Anhaltspunkt für diese Annahme, und andererseits ist es undenk-

---

[1]) Arch. XX, 5, 3.

[2]) Clinton, fasti rom. vol. II pag. 181 und 182. Sueton, Caligula 15 und Claudius 14. Dio Cassius LIX, 6 und LX, 10.

[3]) Arch. XIX, 6, 1.

bar, daß Claudius vor Ende Sommer des Jahres 41 Zeit gehabt habe, an die Belohnung des Agrippa zu denken. Die Niederschlagung der Verschwörung gegen seinen Vorgänger, die Verfolgung der Republikaner, die Befestigung auf dem Throne und die Uebernahme der Reichsgeschäfte wird doch mindestens einige Monate in Anspruch genommen haben. Endlich, und das ist die Hauptsache, sagt Josephus in der eben citirten Stelle geradezu, daß Agrippa erst nach Erlaß beider Decrete nach Hause entlassen wurde.

Aber noch andere Gründe widerstreiten die Annahme, daß unter dem Agrippa der Mischnah der Erste dieses Namens gemeint sei.

Der jerusalemische Talmud bemerkt nämlich zur Stelle: תני ר׳ חנינה בן גמליאל אומר הרבה חללים נפלו באותו יום שהחניפו לו. Dieser Bericht ist sicher historisch [1]), denn 1) lebte der Mann, von dem er herstammt, noch zur Zeit des Bestandes des zweiten Tempels, [2]) und 2) haben auch die Tosifta und der babylonische Talmud einen ganz ähnlichen, nur etwas verdunkelten Bericht über dasselbe Faktum: נתרחיבן (שעה) אותו יום (נתן משכיה דרבי) תנא ישראל כליה שהחניפו לו לאנריפס המלך (שתאי). Der Gewährsmann des babylonischen Talmuds (in der Tosiphta ist die Boraïta anonym), R. Nathan, lebte auch erst c. 170 n. Chr. und war Mitredakteur der Mischnah. Dazu kommt noch, daß uns nur ein indirecter, in seinem Namen vorgetragener Bericht vorliegt. Durch diese dreifache Nachricht ist die Thatsache historisch gesichert. Von den übrigen Quellen haben wir aber gar keine Andeutung für einen Aufstand, der in dieser Zeit und besonders im Jahre 41 stattgefunden hätte, und in welchem viele Opfer gefallen wären.

---

[1]) Derenburg a. a. O.

[2]) Frankel, דרכי המשנה S. 130. — Ist nicht so gewiß; vgl. Nidda 8a, b und Tossafot das. Red.

Ferner bemerkt Raschi, gegen den hier keine Ursache zu kritischem Mißtrauen vorliegt[1]), zu den Worten: מלך ישראל היה מורש אגריפס המלך של הורדוס והוא שחרב בית המקדש בימיו. Agrippa I. starb aber bereits im Jahre 44 n. Chr. Ferner sagt er bald darauf zu den Worten אחינו אתה משאמו מישראל, und das paßt schlecht auf Agrippa I., denn dessen Mutter war Berenice, die Tochter des Idumäers Kostobar und der Idumäerin Salome, der Schwester des Herodes, man müßte denn annehmen wollen, daß Raschi unter אמו die Mutter seines Vaters versteht, denn das war die Hasmonäerin Mariamne. Ebenso wie er oben trotz seiner gewohnten Kürze den im Grunde völlig entbehrlichen Zusatz macht והוא שחרב בית המקדש בימיו, hätte er hier noch einfach das einzige Wörtchen מאביו hinzufügen können, und die Situation wäre klar gewesen. Da er dies nicht thut, ist jene Erklärung unzulässig. Die Einwände, die die Tosafot[2]) gegen Raschi machen, sind zwar in Bezug auf die maßgebende Tradition (אליבא דהילכתא) vollkommen richtig und unwiderlegbar, aber die Consequenzen, zu denen sie ihre Ausgleichungstheorie führt, sind zum großen Theil historisch unwahr und die von ihnen vorgeschlagene Erklärung des אחינו אתה in der Mischnah, nämlich durch אחינו אתה במצות, ist ganz unzulässig, wenn man sich in die Lage des Volkes versetzt in dem Augenblick, in welchem es die betreffenden Worte sprach.

Endlich scheint aus der ganzen Darstellung hervorzugehen, daß die gute Anwandlung beim König nur die Folge einer augenblicklichen Aufregung gewesen ist, daß sich das Volk nur von der Gewalt des Augenblicks, dem Anblick des weinenden Königs, zu dem Geständniß: „Du bist unser Bruder!“ hat hinreißen lassen,

---

[1]) War Raschi ein kritischer Historiker? Red.
[2]) Jebamoth 45 b, Sota 41 b.

daß aber der König sonst nicht die Liebe des Volkes besessen haben muß. Von Agrippa I. erzählt aber der Talmud [1]) und Josephus [2]) übereinstimmend, daß er fromm war und sich der Liebe des Volkes erfreute. Die Geschichte seines Todes bei Josephus ist, wenn sogar manches darin übertrieben sein mag, für den letzteren Umstand Beweis genug. [3])

Auf alles dieses hin möchte ich die obige Mischnastelle auf Agrippa II. beziehen, und andere Momente bekräftigen diese Annahme.

Vor Allem wurde Agrippa II. seit dem Jahre 49, obgleich er eigentlich nur Fürst von Chalcis war, von den Juden als König angesehen, weil er, wie bereits bemerkt, das Aufsichtsrecht über den Tempel hatte, und die Ein- und Absetzung der Hohenpriester von ihm abhing. Um diese Meinung zu verstärken und sich gleichsam einen Schein von Legitimität zu verschaffen, wird Agrippa gerade dieses Gesetz, das eine öffentliche Demonstration involvirte, stricter beobachtet haben. Die Herodäer haben ja immer alle Aeußerlichkeiten mit größtem Eifer gepflegt, nnd sind, wie die Usurpatoren aller Zeiten, gerade in solchen Dingen streng conservativ gewesen.

Ferner waren während seiner Regierung noch dreimal Erlaßjahre, vor der Tempelzerstörung, nämlich die Jahre 54—55, 61—62 und 68—69 [4]). In dieser ganzen Zeit waren aber

---

[1]) Pschachim 88 b u. a. Warum hier Agrippa I.? Red.

[2]) Arch. XIX, 6, 1.

[3]) Die Apostelgesch. XII, 1—23 hat einen ganz ähnlichen Bericht wie Josephus. Wahrscheinlich stehen beide in engem Zusammenhange.

[4]) Von dem letzten ist natürlich abzusehen, da damals allgemeine Revolution war und sich Agrippa bei den Römern befand. Am passendsten wäre das Jahr 62, denn damals war Agrippa sicherlich in Jerusalem, da er in diesem Jahre drei Hohepriester einsetzte. Dazu kommt noch, daß gerade dieses Jahr an Aufläufen reich ist.

Aufstände so häufig, daß man einen derselben leicht mit dem im Jeruschalmi erwähnten Factum in Verbindung bringen könnte.

Drittens passen Raschi's Erklärungen, die ganz sachgemäß sind, und mit denen man in den Discussionen der Gemara sehr wohl auskommen kann, vortrefflich auf Agrippa II. Denn seine Mutter war Kypros, die Tochter der Salampsio, welche wiederum eine Tochter der Hasmonäerin Mariamne war. Also ist ganz richtig שאמו מיש ראל. Ferner starb Agrippa, erst mehr als zwanzig Jahre nach der Zerstörung des Tempels. Folglich stimmt auch והוא שחרב בית המקדש בימיו.

Schließlich war Agrippa beim Volke verhaßt, weil er nur den Römern diente, nach ihrem Wunsche uud dem Meistgebot die hoheprieſterliche Würde vergab, uud weil er ein durchaus sittlich schlechter und verkommener Mensch war. Daraus erklärt sich leicht, daß die talmudischen Weisen über das vom Volke gemachte Zugeständniß im höchsten Grade erbittert waren, und in dem bald darauf folgenden unglücklichen Ereigniß das Werk der strafenden Vorsehung erblickten.

(Schluß folgt.)

Das Erdbeben in den Tagen Asia's.[1])

Von

Rabbiner Dr. M. Rahmer.

(Schluß.)

In seiner zweiten Rede, welche die Kapitel 3—5 umfaßt, sucht der Prophet Amos gleich im Beginn einem doppelten Bedenken, das in den Herzen vieler Zuhörer, die die gewaltige Strafankündigung vernommen, aufgestiegen sein mochte, kräftig zu begegnen. Die verstockten Sünder mochten den Einwand erhoben haben: Was hat das Erdbeben mit unserem Sündenmaaß zu schaffen? Das zufällige Naturerreigniß mit unserem freien, willkürlichen Lebenswandel? Und ferner: Warum sollte die Strafe nur uns, die Söhne Israels, treffen? Sind die Völker um uns her nicht tiefer noch in Sünd' und Laster versunken?

Hierauf erwiedert der Prophet, die letztere Frage zuerst beantwortend: „Nur Euch habe ich erkannt (d. h. erkoren) aus allen Geschlechtern der Erde, darum werde ich an Euch heimsuchen alle Euere Missethaten" (V. 2.). Gerade Euere göttliche Erwählung ist der Grund für Euere strengere Bestrafung. Weil Euch Gott als das zum Träger seines Heils geeignete Volk ausersehen, darum muß er an Euch die Missethaten besonders ahnden, damit Ihr von den Schlacken der Sünde gereinigt, als heiliges Gefäß für seine Offenbarungen dasteht.

Ihr haltet ferner das als Strafe angekündigte Ereigniß für blinden Zufall — aber seht Ihr denn nicht, daß selbst in den Dingen des gemeinen Lebens nichts Zufälliges sich ereignet, sondern Alles eine wunderbare Verkettung von Ursache und Wirkung, die nothwendige Folge bestimmter Einwir-

[1]) Siehe Monatsschrift S. 241—252 und 289—297.

kungen ist? „Gehen wohl Zwei vereint mitsammen,[1]) ohne daß sie sich verabredet hätten? u. s. w. „Ertönt das Alarmsignal in der Stadt, und das Volk erzittert nicht? So wie auch umgekehrt, aus einer auffallenden Erscheinung auf eine, wenn auch unsichtbar wirkende, Ursache geschlossen werden muß: „Oder geschieht ein Unglück in einer Stadt, und Gott hätte es nicht bewirkt?" Seht! Gott sendet seine Vorboten, er thut nichts, ohne sein Vorhaben, da es noch Geheimniß — סודו —, ehe es zur sichtbaren Ausführung gekommen, seinen Propheten zu offenbaren. Vernimmt aber der Prophet diese überwältigende Gottesstimme in sich, dann muß er auch,— das ist wieder eine nothwendige Folge — ihr Herold werden und was er geschaut, auch laut verkünden. „Der Löwe hat gebrüllt, wer sollte nicht erbeben? Gott, der Herr, hat geredet, wer nicht weissagen?" Da muß selbst der Hirt Prophete werden. Mit V. 9. beginnt nun die Anwendung. Die verkündigte Strafe — das Erdbeben — ist die Folge Eurer großen Schuld, als deren Zeugen die Völker aufgerufen werden: „Versammelt Euch auf den Bergen Samariens[2]) und schaut die großen Wirren in ihrer Mitte u. s. w. wie sie häufen Gewalt und Raub in ihren Palästen. (V. 11.) Darum lautet also der Spruch Gottes: Angst und Erdflamme![3])

---

[1]) יחדו bezeichnet nicht blos das zeitliche und örtliche Beisammen (simul und una), sondern auch das gemeinsame Einverständniß (cfr. ψ. 55, 15. אשר יחדו נמתיק סוד); weshalb auch das Targ. oft erläuternd hinzufügt בלב שלים (cfr. Targ. Jon. zu Gen. 22, 8).

[2]) Samarien lag in einem Bergkessel, erbaut auf dem Hügel Semer's (I. Könige 16, 24) doch von höheren Bergen umgeben, daß man von diesen in die Stadt hineinschauen konnte.

[3]) Das צַר וְסָבִיב הָאָרֶץ (V. 11) macht den Exegeten viele Schwierigkeit. Ewald übersetzt: Noth und Umzingelung des Landes! Eine solche causative Bedeutung hat aber das substantivische סביב nie, nur das Verbum im Hiphil. — Hitzig übersetzt: „Noth und zwar rings um das Land". (Keil: „Feind und zwar rings u. s. w.). Nun hat zwar bis ו oft diese erklärende Bedeutung, aber dann darf das den Satz regierende Verb nicht fehlen. Sie verweisen Beide auf Amos

Niedergestreckt[1]) wird von Dir Deine Feste, niedergetreten[2]) werden Deine Paläste. (V. 12.) Also spricht der Herr: Wie der Hirt aus des Löwen Rachen höchstens ein Paar Kniestücke oder ein Ohrläppchen rettet, so werden (nur) diejenigen Kinder Israels in Samaria gerettet werden, die etwa gerade im Winkel eines Sopha's oder in einer Bettecke sitzen"[3]) (V. 13.). Hört's (ihr

---

4, 10. woselbst aber das ובאפכם „und zwar in euere Nase" abhängig ist von ואעלה „ich lasse aufsteigen"; ebenso Jes. 10, 23. כי כלה ונחרצה י״י עושה „denn Vernichtung, und zwar festbeschlossene vollstreckt der Herr:" Andere wollen für וסביב die ganz ungewöhnliche Form יַסְבִּיב oder יסובב lesen, (ähnlich schon die Peschittho). Die Vulgata (circuietur) hat irgendeine passive Form vor sich gehabt. Ich glaube, daß nach dem S. 289, Anmerkung 1 Gesagten, es nicht allzu gewagt erscheint, das ἅπαξ λεγόμενον סְבִיב hier = שְׁבִיב „Flamme" (von aram. שב und syr. סב „brennen") zu nehmen. Amos vertauscht ja oft die Zischlaute, insbesondere auch ש׳ mit ס׳ (so בושסכם = בוססכם Anm. 5, 11.). So lesen umgekehrt für שְׁבִיב אִשׁוֹ (Hiob 18, 5) vier Codices bei Kennicot סְבִיב אִשׁוֹ. — Der Sinn der Worte wäre dann klar und im Zusammenhange mit der angedrohten Erdbebenkatastrophe: „Beängstigung (über צַר in diese Bedeutung bei Erdbebenschilderung vergl. das oben S. 249, Anm. 2 Gesagte) und Erdflammen (vergl. hierüber die ob. S. 250 und 251 zur Erklärung des Satzes: „Und versengt werden des Landes Bewohner" angeführten Worte Humboldt's.) Man vgl. ferner Amos 7, 4.

[1]) Für והוריד lesen einige Codices bei de Rossi והורד. Diese LA. muß schon das Targ. vor sich gehabt haben, es übersetzt nämlich: וְיֶבָּטֵל מנך, ebenso die Vulgata: et detrahetur. Die LA. והוריד folgte aus der falschen Uebersetzung des צר mit „Feind."

[2]) וְנָבוֹז ist hier wohl = ונבסו von בוס „niedertreten" (in den Koth), in Folge des Einstürzens; also auch hier eine Verwechselung der Zischlaute. Mit צר „Feind" fällt auch das „Plündern".

[3]) וּבִדְמֶשֶׂק ערש ist ein crux interpretum. Daß man das Wort nicht mit dem Ortsnamen דַּמֶּשֶׂק verwechsele — selbst nicht in der Bedeutung von „Dammast"—, dafür haben die Massoreten und Punktatoren gesorgt, aber, wie es scheint, vergeblich, denn alle modernen Erklärer fassen es dennoch in diesem Sinne. Das Wort ist ein ἅπ. λεγομ. und als solches

Völker), daß Ihr's bezeugen könnt, (als vorausgesagt) dem Hause Jacobs: (V. 14.) „Wenn ich die Frevel Israels strafe, so strafe ich an den Altären Bethels, abgeschlagen werden die Hörner des Altars, daß sie zur Erde fallen [1]). (V. 15.) Ich zerschlage Winter- und Sommerpalast, die elphenbeinernen Häuser werden untergehen, und gar viele Häuser verschwinden (vom Erdboden) — lautet der Ausspruch des Ewigen." [2])

Das vierte Kapitel, das einen neuen Abschnitt der zweiten Rede bildet, in welchem (von V. 1—4) sich der Prophet gegen die üppigen, schwelgerischen, ihre Männer zur Härte gegen die Armen antreibenden Frauen Samariens („die feisten Kühe

---

nur aus dem Zusammenhange, (hier aus dem Parallelismus) einzig und allein zu erklären. Das hat schon Ibn Esra richtig erkannt. Er sagt: וידענו כי כדמשק ערש כמו בפאת מטה כי ערש כמו מטה והנה המעם כפול על כן הי' דמשק כמו בפאת. Ihm folgt David Kimchi: (Ob es nun vom arab. דמש „sich verbergen" abzuleiten, sei dahingestellt). Ausschlaggebend ist für diese Bedeutung, sowie für das Verständniß des ganzen Satzes Asarja dei Rossi, der in seinem Berichte über das Erdbeben zu Ferrara auf diese Stelle Bezug nimmt mit den Worten: וכן יובנו דברי הנביא שאמר ינצלו בני ישראל היושבים בשומרון (אשר גם עליהם היה הרעש) בפאת מטה וכרמשק ערש, שרומז אל המעטים אשר ניצולו דרך השגחה או מזל גורם בפאת מטתם ומשקצוע ערשם לעתותי לילה. — Hiernach ist auch das והיושבים in dies. Vers. (12) in directe Verbindung mit בפאת וכו' zu bringen, das dazwischenstehende בשומרון dagegen mit בני ישראל zu verbinden.

[1]) Hier ist Ibn Esra's Erklärung — sie findet sich unter Vers 13 — nicht zu übersehen: והמעם כי הרעש יהיה או ואויב יגרע הקרנות. Kimchi bemerkt ebenfalls zu den Worten: denn an dem Tage u. s. w. ה' יום הרעש שהיה בימי עזיה.

[2]) Daß dieser Vers, der so unverkennbar die furchtbaren Wirkungen eines Erdbebens schildert, die modernen Exegeten (Ewald, Hitzig, Keil) nicht auf die richtige Spur hinleitete, ist unerklärlich; sie denken auch hierbei nur an feindliche Verwüstungen. — ואבדו hat hier wohl, wie das von Korach's Untergang gebrauchte ותכס עליהם הארץ ויאבדו (Numeri 16, 33) die Bedeutung von „einsinken, untergehen" (im wörtlichsten Sinne); hiervon אבדון. — ספו bezeichnet (wie Ps. 73, 19 היו לשמה ברגע ספו תמו) das plötzliche Verschwinden.

Basan's") wendet, enthält ebenfalls gleich im Beginn zwei Verse (2 und 3,) die auch erst ihr volles Verständniß dadurch gewinnen, daß man dabei an die Folgen eines Erdbebens denkt. Sie schließen sich eng an den Schlußvers des vorhergehenden Kapitels an. Die meisten Häuser sind zusammengestürzt, und haben die darin Weilenden — besonders die im Hause sich aufhaltenden Frauen und Kinder — begraben. „Man wird Euch (ihr Frauen), fährt der Prophet in seiner Strafandrohung und Unglücksausmalung fort, hervorschleppen [1]) mit Spitzhaken, und Eure Kinder mit Fischer-Dornen. So die Einen, die Erschlagenen; die Anderen: (V. 3) Durch Bergrisse [2]) werdet Ihr hinausdrängen, Jede eilends vor sich hin, [3]) ja Ihr werdet bis gen Harmon geschleudert werden." [4])

---

[1]) Vers 2 schildert die Ausgrabungen und das Fortschaffen der Leichen; נשא wird in diesem letzteren Sinne auch Amos 6, 10 gebraucht. Man vergl. auch Levitic. 10, 4 und 5. — צנות auch die Uebersetzung Einiger: „Man wird Euch in Körben wegtragen" — ist sachgemäß. — Die Bedeutung von אחריות als „Nachkommenschaft, Kinder" ist durch Jerem. 31, 17 Ps. 109, 13 und Daniel 11, 4 gesichert. Das Targ. übersetzt es hier mit ובנתהון.

[2]) Vers 3 schildert die Flucht der Uebriggebliebenen. — פרצים sind die Risse und Schluchten, die durch das Erdbeben entstanden, daher ja auch die Bezeichnung הר פרצים (Jes. 28, 21), worüber das S. 332 dies. Monatsschrift Gesagte zu vergleichen ist.

[3]) Das אשה נגדה drückt die Hast aus, in der man nur das Eine im Auge hat, zu entkommen.

[4]) Für והשלכתנה ist mit, LXX, Vulgata und Peschittho zu lesen והשלכתנה. — Das schwierige והרמונה, das die mannigfachsten Zerreißungen und Conjekturen sich hat gefallen lassen müssen, והר מני (Targ.), והר רמונה (LXX und Ewald), והארמונה (Vulgata und Kimchi), הרמונא (Raschi), והר רמונה oder והר מעונה (Hitzig), Harmonia, (Movers, Schlottmann), והרמונה (von רום „in's Netz"), noch Andere bringen es mit „Harem" in Zusammenhang, harret noch seiner Lösung; am einleuchtendsten ist hier wieder Ibn Esra's Erklärung והושמת שם מקום אחרי שומרון. (Möglich, daß damit die umliegenden Berge bezeichnet wurden, und also einfach „Berg- oder Hochland" zu übersetzen wäre.) Daß bei Erdbeben Menschen in die Höhe geschleudert werden, und zum Theil ohne Schaden, an höher gelegenen Stellen wieder auf die Erde gelangen, berichtet Humboldt Voyage V, 15. Bei dem Erdbeben zu

Sämmtliche Stellen aus dem Propheten Amos, die Hinweise und Anspielungen auf das Erdbeben enthalten, hier erklärend aufzuführen, erforderte einen ausführlichen Commentar zu diesem Propheten; darum seien aus den folgenden Kapiteln nur noch die bezeichnendsten Stellen hervorgehoben.[1])

Kap. 5, 2. „Gefallen ist sie, ohne sich zu erheben, die Jungfrau Israel, niedergestoßen auf ihren Boden, Niemand richtet sie auf." Diesen Anfang des „Klageliedes," das der Prophet, nachdem das Erdbeben stattgefunden, anstimmt, ahmt auch der zeitgenössische Jesaja in dem bereits oben S. 251 besprochenen 24. Kap., V. 20 nach: „Es wankt die Erde wie ein Trunkener u. s. w., sie fällt, ohne sich zu erheben."

(Ibid. V. 8.) „Er, der das Siebengestirn und den Orion bildet, und in Morgen die Düsterniß umwandelt, und Tag zu Nacht verfinstert, er ruft den Meereswassern zu und gießet sie aus auf des Landes Fläche."

Mit diesen letzten Worten zeichnet der Prophet das in sämmtlichen Erdbeben-Beschreibungen als charakteristisch hervorgehobene Phänomen, daß Erdbeben, die in der Nähe des Meeres sich ereignen, dieses in solche Bewegung setzen, daß es die Ufer übersteigt, und Ueberschwemmungen veranlassen.[2])

Riobomba (1797) wurden viele Einwohner auf den mehrere hundert Fuß hohen Hügel jenseits des Flusses geschleudert. (Kosmos I, 210). Wenn schon ein Berg, warum nicht חרמונה lesen: bis zum Hermon? Red.

[1]) Auf V. 11 des Kap. 4 sei hier darum besonders hingewiesen, weil sich daraus der Vergleich mit Jes. 1, 7 und 8 von selbst ergiebt, wodurch ein fester Anhaltspunkt für die Zeitbestimmung dieses ersten Kap. des Jes. gewonnen wird. Vielleicht gar ist das. für das zweite זרים im V. 7 כמהפכת סדום (wie bei Amos) zu lesen; Jes. hätte hiernach mehr die Verwüstungen durch das Erdbeben, als feindliche Verheerungen im Auge. Auch der Sittenspiegel, den Jes. dem Volke in diesem Kap. vorhält, gleicht ganz dem des Amos, er zeigt Gewaltthätigkeit, Mangel an Rechtsinn, Bedrückung der Unschuldigen und Hilflosen.

[2]) Ganz besonders hat man dies bei dem Erdbeben in Lissabon (1. November 1755) wahrgenommen. Das Meer erhob sich plötzlich an den Mündungen des Tajo, und ungeachtet die Ebbe seit zwei Stunden begonnen hatte, stieg es mit großer Schnelligkeit bis über 40 Fuß über

(Kap. 6, V. 11.) „Denn sieh', der Herr gebeut, und er schlägt das große Haus in Trümmer, und das kleine in Splitter.

In diesem Verse verkennt selbst Ewald nicht, daß das Bild von einem Erdbeben hergenommen sei. Er macht nämlich hierzu die Bemerkung: „Der Untergang beider Reiche ist vor Gott gewiß, ein einziger Schlag, oder Erdbeben wird sie beide erschüttern und zertrümmern." Daß dies jedoch mehr als ein bloßes rhetorisches Bild, daß es mit Bezug auf das wirkliche Erdbeben unter Usia gesagt sei, erkannte er nicht.

(Kap. 7, V. 4.) „Folgendes ließ der Herr mich schauen: Siehe es rief der Herr das Feuer zum Streite; und es fraß den tiefen Abgrund und verzehrte ein Stück Land." Daß in dem Erdbeben eine vulkanische Macht sich offenbare, gehört zu den ältesten und neuesten Erdbebentheorien. Humboldt nennt die thätigen Vulkane „Sicherheitsventile" gegen Erdbeben, deren Gefahr wächst, wenn die Oeffnungen der Vulkane verstopft sind (Kosmos I, 222). Und schon Strabo kennt diesen Causalnexus, er bemerkt über die Lavaergießende Spalte auf Euböa „die Erdbeben hören auf, wenn der große Ausbruch erfolgt ist."[1] — Die drei, zu Anfang des Kap. 7 geschilderten Visionen des Propheten hätten hiermit einen geschichtlichen Hintergrund. Die erste bezieht sich auf die Heuschreckenplage unter Joel, worauf Amos auf Kap. 4, 9 hinweist; die zweite auf das Erdbeben; die dritte auf den völligen Untergang des Reiches Israel's.

(Kap. 8, V. 8.) Sollte darob die Erde nicht erzittern, (und jeder darauf Wohnende trauern), daß sie ganz wie der Nil aufsteigt,

---

den Stand der höchsten Fluth. Es drang in die Straßen u. s. w. Dieselbe Bewegung zeigte sich an der ganzen Westküste der pyrenäischen Halbinsel. (cfr. Hoff: Veränderungen der Erdoberfläche).

[1]) So erwähnt Humboldt Voyage VI, 227), daß man bei dem Erdbeben von Cumana (1797) Flammen an den Ufern des Manzanares hervorbrechen sah. Auch beim Lissabonner Erdbeben sah man aus der Erde Flammen aufsteigen, gleich einem schnell angefachten Kohlenfeuer. (ibid.)

anschwillt und sich senkt wie der Strom Aegyptens?"

Dieser Vers wiederholt sich im folgenden Kapitel (9, V. 5.) [1]) Der Vergleich mit dem Nil ist zutreffend. Eine der neuesten Theorien zur Erklärung der Erdbeben ist ja die Hypothese der unterirdischen Ebbe und Fluth. „Ist das Erd-Innere flüssig, wie im Allgemeinen nicht zu bezweifeln ist — schreibt Humboldt im Kosmos, IV S. 488 Anm. 10 — da trotz des ungeheuren Druckes die Theilchen doch verschiebbar bleiben; so sind in dem Erd-Innern dieselben Bedingungen enthalten, welche an der Erdoberfläche die Fluth des Weltmeeres erzeugen." Das Anschwellen und Sichsenken des Wassers ist bei vielen Erdbeben beobachtet worden. [2])

Wenn es im folgenden Verse (ib. 9) heißt: „An jenem Tage lasse ich die Sonne am Mittage untergehen, und lasse auf der Erde finster werden am hellen Tage" — so erinnert das an die oben S. 249 besprochene jesajanische Schilderung, wo ebenfalls erst von dem „Erzittern der Berge [3]) und den

---

[1]) Aus dieser Parallelstelle ist ersichtlich, daß das hier vorkommende בִּיאֹר eine defective Form für בִּיְאוֹר ist, wie בּוֹל für יְבוּל; ebenso wie daß נִשְׁקָה (nach dem K'thib) zusammengezogen für וְנִשְׁקָעָה eine Syncope wie בֹּל für בְּעָל.

[2]) In der bereits angeführten Schilderung des Erdbebens in Lissabon heißt es, daß die eindringenden Gewässer ebenso schnell zurückflossen, aber 3—4mal noch mit verminderter Heftigkeit wiederkehrten, so daß es klar war, daß der Boden des Meeres abwechselnd sich hob und senkte. Daß auf diese unterirdische Ebbe und Fluth Mond und Sonne Einfluß haben, ist eine Hypothese, deren ebenfalls Humboldt (l. c.) bereits Erwähnung thut.

[3]) Es sei hier nachgetragen, daß zu dieser Stelle (Jes. 5, 25), Ewald (die Propheten des alten Bundes I, 201) das Richtige ahnt. Er sagt: Auf welche Geschichte im Reiche Juda diese Erwähnung gehe, ist bei der Kürze der Worte uns etwas dunkel, man kann z. B. an das große Erdbeben unter Uzzia denken (Amos 1. 1; Zch. 14, 5), wobei auch viele Menschen umkommen konnten". Der Wahrheit so nahe, ist es unbegreiflich, wie Ewald, ihre Spur nicht weiter verfolgend, den Zusammenhang dieser Stelle mit dem sechsten Kapitel übersehen konnte.

mitten auf die Straße hingeworfenen Leichen" (Jes. 6, 25), sodann von dem „Toben des Meeres" und dem „durch Nebel verdunkelten Sonnenlicht" die Rede ist. Und in diesem Sinne ist wohl auch das „Sichschämen der Sonne" (Jes. 24, 23) zu verstehen; das daselbst in den Versen 7—9 geschilderte „Aufhören der Freude und des Gesanges" erscheint ebenfalls nur eine weitere Ausschmückung des Verses 10. (Amos Kap. 8): „Ich wandle Eure Festfreude in Trauer, Eure Jubelgesänge in Klagelieder um".

Daß der erste Vers des letzten Kapitels: „Ich sah den Herrn über dem Altare stehen, und er sagte: Schlage den Knauf, daß die Schwellen erbeben, und wirf sie in Stücken auf ihrer Aller Haupt!, ziemlich deutlich dasselbe Ereigniß im Auge habe, wie Jesaja zu Anfang des sechsten Kapitels, nämlich das usijanische Erdbeben, bedarf nach dem bisher Gesagten keines Beweises. Das „Erbeben der Schwellen" mahnt Ewald an die ähnliche Ausdrucksweise im Jesaja (6, 4), an die Identität des von beiden Propheten erlebten und geschilderten Ereignisses denkt er jedoch auch hierbei nicht.[1]) Daß unter „dem Altar" nicht, wie Ewald und Hitzig und viele Andere annehmen, der Götzenaltar zu Bethel gemeint sei, erhellt schon einfach daraus, daß der Prophet (Kap. 3, 14) von den „Altären Bethel's" spricht, also nicht bloß einen, sondern mehrere daselbst kennt. „Der Altar" (המזבח) kann nur der im Tempel zu Jerusalem sein: und wie der Prophet begonnen: Von Zion aus brüllt der Herr, und von Jerusalem her läßt er seine Donnerstimme erschallen" so kehrt er zum Schluß wieder nach Jerusalem zurück, und im Hinblick auf die Verwüstungen, die das Erdbeben in der Hauptstadt, im Tempel und Königspalast, angerichtet, kann er seinen prophetischen Reden keinen wirksameren Schluß geben, als die Trostverheißung (V. 11.): „An jenem Tage werde ich die eingestürzte Hütte Davids wieder auf-

[1]) Obwohl schon Eusebius diesen Vers in Beziehung mit dem usianischen Erdbeben bringt (Dem. Evang. VI, 18, ed. Colon. p. 291).

richten, ihre Risse ausbessern, das daran Zertrümmerte wiederherstellen, sie wieder aufbauen wie in der Vorzeit Tagen!“[1])

Etymologische Studien zur Kunde der rabbinischen Sprache und Alterthümer.

Von Dr. J. Perles.

(Schluß.)

כומר Priester, schon biblisch, gewöhnlich von כמר finster, traurig sein abgeleitet, ist von כמר = חמר, גמר brennen, der die Opferfeuer anzündende Priester wie **flamen** von vielen Etymologen für **flag-men** (**flagro**) = der Zünder gehalten wird (vgl. Mommsen röm. Gesch. II. Aufl. I, 155, Max Müller Vorl. über die Wissenschaft der Sprache II, 264 und Frankel's Monatsschrift XVI, 300[2]).

---

[1]) Daß ich nicht etwa meine, der Prophet habe bei dieser Trostverheißung einzig und allein die Ausbesserung der durch das Erdbeben verursachten Schäden im Auge, sondern vielmehr daß er, nur rhetorisch anknüpfend an diesen thatsächlichen Zustand, die künftige Kräftigung und Wiederherstellung des heruntergekommenen, in Verfall gerathenen Reiches, zu jener Macht und Geltung, wie unter Davids Scepter, sei nicht blos für diesen Vers bemerkt, sondern für mehrere in dieser Abhandlung erläuterte Stellen maßgebend. Der Prophet nimmt das Erdbeben zum Ausgangspunkt seiner Reden und Visionen, er knüpft an das Spezielle, Reale und Gegenwärtige an, um in echter Prophetenweise sofort auf das Allgemeine, Ideale und Zukünftige überzugehen.

[2]) Auch das verschieden gedeutete חוכבר, eine Art Braten (jer. Pesa-

לופר (Bamidbar Rabba c. 10), ארכיליפר (Pesikta ed. Bub. 91 b) Häscher, Gerichtsdiener, Satellit nach Buxtorf ἀρχολίπαρος, ein Wort, dessen Gebrauch weder in der classischen, noch in der späteren Gräcität bezeugt ist.

מולאי. Die Phrase: משום דאתו ממולאי אמריתו מלי מולית א kommt mehrere Mal im babylonischen Talmud und zwar fast immer in einer Anrede an R. Bebe b. Abaje (ה' ביבי בר אביי) vor: Erubin 25 b, B. Mezia 109 a, Jebam. 76 a, Kethub. 85 a, B. Bath. 137 b und 159 a. An den vier erstverzeichneten Stellen ist R. Pape, an den zwei letzten R. Huna, Sohn des R. Josua der Redende. Die Mitglieder der Familie Abaje werden מולאי genannt. Die Phrase ist in verschiedener, zum Theil sehr gezwungener Weise übersetzt worden, siehe Aruch מל 7, Raschi und Raschbam zu den betreffenden Stellen und Juchasin ed. Philipowski 104. Die ansprechendste und etymologisch wohl zu begründende Erklärung ist die R. Haï Gaon's, angeführt im Aruch מל 7: פי' נאון וה נאמר על אדם גדול מפני שהוא גדול מדבר גדולות. Mala, מלא ist nämlich im Koran und in der späteren arabischen Sprache der gebräuchlichste Name für Aristokratie, hervorragende Persönlichkeiten, vgl. Sprenger das Leben und die Lehre des Mohammed II, 72. Der Sinn der Phrase ist also: Weil ihr (Abkömmlinge des Abaje) Aristokraten seid, führet ihr stolze vornehme Worte im Munde. Analog im Hebräischen לשון מרברת גדולות, Prov. 8, 6: שמעו כי נגידים אדבר (siehe die Commentat. z. St.) und Prov. 22, 20: הלא כתבתי לך שלישים (bereits in Frankel's Monatsschr. XVI, 301 von mir mitgetheilt).

מהזבן Megilla 6 b תלת מאה קטירי תגא איכא בגרמניא של אדום (רומי) ושם"ה מרזבני איכא בבבל (ברומי).

Drei Hundert Kronenumwundene Würdenträger sind in Germanien (?) und 365 מרזבני in Babylon (Rom). מרזבן, syr.

---

chim VII, hal. 1, b. Pesach. 74 a) und וחמש אתן תכברא, Targ. für חמש צאן עשויות (I. Sam. 25, 18) leite ich von כבר = כמר, brennen, braten ab: fünf gebratene Schafe, Vulg. quinque arietes coctos. Der in der Pesikta rabb. c. 23 neben בשרא gewöhnlichem Fleische genannte Sabbatbraten תוכמירה unterstützt meine Etymologie.

מרובנא ist persisch marzubân Herr der Grenzen, Gegenden, Grenzhüter, Präfect, Grenzstatthalter gebildet aus der Bildungssylbe bân (vgl. Ban von Croatien, polnisch Pan, Herr) und marz oder marj Grenze = zend. mareza, lat. margo, spätlatein. marca, unsere Mark, also wie schon Michaelis zu Castellus richtig bemerkt hat: unser Markgraf, marquis. Buxtorf betrachtet das Wort als derivatum der Wurzel רזב und Sachs Beitr. I, 115 möchte einen Zusammenhang mit מרזופתא Hammer annehmen. Aruch glossirt ganz allgemein ארונים. — Marz Grenze ist transponirt auch im Rabbinischen מצרא vorhanden. Neusyrisch: מרוא (Nöldeke neusyrische Gramm. 137). Ueber מצרים, das Grenzland siehe Gosche wissenschaftl. Jahresbericht 1859—1861, S. 274. — In Bezug auf Grenzalterthümer zeigt sich vielfache Berührung verschiedener Sprachgebiete. גבול Grenze hängt mit ar. גבל Berg und הרן גבנים Psalm 68, 16—17 wie ὄρος Grenze mit ὄρος Berg zusammen. „Von der sinnlichen Bedeutung des abschließenden Hügels oder Berges mag der Begriff der Grenze entnommen sein" (Jakob Grimm, deutsche Grenzalterthümer in den kleinen Schriften II, 38, vgl. Curtius Grundzüge der griech. Etymol. S. 619).

טורא Berg und ar. טור Berg und Grenze. Ob הר und ὄρ-ος, ὄρ-ος sich berühren? Hara Berg kommt auch im Aveста vor. Nach Burnouf ist eine indogermanische Wurzel für dieses Wort nicht nachweisbar, vgl. Spiegel Aveста I, 271. — תחום (syr. תחם, ar. תחם) Grenze erklärt Sachs Beitr. I, 178—79 sehr gezwungen = שחום von שחם schwarz, dunkel sein: ein durch einen schwarzen Strich abgegrenztes Feld, dann überhaupt: Marke, Grenze. Es ist entweder = תחום, womit der Samaritaner gewöhnlich גבול übersetzt, also Vertiefung im Gegensatz zu גבול Berg, Erhöhung: die Grenze macht einen tiefen Einschnitt oder durch den Wechsel von ב und מ von תחב abstecken, wie in der That im Neusyrischen die Grenze תחוב heißt.

מיחורין (Ber. Rabba c. 51) μεθόρια. — ספר Grenze, wohl auch: Einschnitt, Eingrabung von der radix ספר in ספר Buch und מספרים Schere. — Jacob Grimm deutsche Grenz-

alterthümer (a. a. O. II, 44) schreibt: Es scheint, daß man auch an Grenzgraben wilde Kräuter, die mit breiten Blättern wucherten, unterhielt, woraus ich den ahd. Namen reinefano tanacetum erkläre, gleichsam webte die Pflanze ein Tuch an der Stelle und hieß Grenzfahne, Grenztuch . . . Apulejus de herbis 114 erwähnt cannabis agrestis quam Itali terminalem appellitant, Dioscorides 3, 156 *κάνναβις ἀγρία Ῥωμαῖοι τερμινάλις*". Vgl. auch Bernstein lex. linguae Syr. 33 אנריאקאניאבים. Auch Papianus kennt „terminales arbores, quae fines dirimunt" (Duc. gl. med. lat. arbor). Eine Pflanze als Grenzscheide kennt schon der Talmud, jene חצובא, nach den Commentatoren edera Epheu, die sich mit ihren Wurzeln ganz senkrecht in den Boden vertieft und sich deßhalb zur genauen Grenzbestimmung eignet und nach der Sage auch von Josua bei der Vertheilung des Landes Kanaan benutzt wurde. B. Bathra 56 a: מאי חצובא אי"ר יהודה אמר רב שבו תיתם יהושע לישראל את הארץ und Beza 25 b: חצובא מקטע רגליהן דרשיעי und Raschi z. St. Daraus ist vielleicht der Name *ἰσυτήριον* für Epheu (von *ἰθύς*, grade) zu erklären, siehe Duc. gl. graec. sv. — Nach B. Mezia 103 b dienten zur Abgrenzung der Felder: ein Graben mit einer dreifachen Aufschüttung oder Schicht von Lehm oder dergleichen: die erste Schicht hieß בוכרא die erstgeborene oder nach R. Chananel כי כריא wie ein Graben oder בי כריא ein kleiner Graben, die zweite: מפחא die vermehrte, vergrößerte von מפי nach der Lesart der Editionen und der Erklärung Raschi's, nach Aruch מפסא die abgetretene, eingedrückte und die dritte ארכבתא die über den andern reitende, oberste, ferner nach der Lesart des R. Chananel: קני דחרוא von חרז aufreihen, מחרזות Fischernetze, netzartiges Flechtwerk oder קני דחיורא Pfähle, an denen sich eine lebendige Hecke emporrankte. Vgl. die ausführliche Erklärung des R. Chananel in Schitta mekubb. B. Mezia z. St. (Scholien zum Talmud gesammelt von Bezalel Aschkenasi), Raschi z. St., Aruch ארכבתא und Buxtorf 306 und 907. — Bei dieser Gelegenheit sei noch auf den in rabbinischen Schriften erwähnten und bisher übersehenen alten Rechtsgebrauch des Handschuhes hingewiesen. Vgl. bei Ducange sv. chiroteca aus einer Urkunde vom Jahre 1088: . . . „cum chiroteca sicut mos est liberis Saxonibus tradidit . . . aderat comes

Fredericus . . . qui chirotecam traditionis . . . ut mos est abstulit et ab ipso Gerhardo per digitorum extensionem promissionem confirmationis accepit" und Grimm kl. Schriften aus einer Urkunde des zehnten Jahrhunderts: **ibat ergo et c i r o t e c a quam rustici w a n t u m (gant) vocant manu superducta demonstravit.** Damit ist die Stelle in Ruth 4, 7, 8 zusammenzuhalten: להקים כל דבר שלף איש נעלו ונתן לרעהו וזאת התעודה בישראל, wo נעלו von LXX, Peschittho und Vulgata als S c h u h aufgefaßt wird, während das Targum übersetzt: וטלע גבר ית ואושיט (manche Editionen falsch: ית ימיניה) נרתק יד ימיניה בית קנין לחבריה והבין נהגין למקני בית ישראל מן חבריה קדם סהדיא.

Es unterliegt keinen Zweifel, daß נרתק יד, **narthecium** = בית יד Handschuh bedeutet; es ist aber außerdem die Vermuthung gestattet, daß im Targum ursprünglich כרתק = **c h i r o t e c a** stand, das später von den Abschreibern in das ihnen geläufigere נרתק verwandelt wurde.

Interessant ist auch der Rechtsbrauch, bei Schließung eines Bündnisses einen Gegenstand in zwei Theile zu theilen und jedem der Contrahirenden einen Theil einzuhändigen, vgl. Targ. jeruschalmi zu Gen. 26, 31: וקיימו גבר לאחוי ופסג מתגא דחמריה ויהב פסגא חדא להון לסהדו, Isaac und Abimelech schlossen einen Vertrag er theilte den Zaum seines Esels und gab ihnen (dem Abimelech und Genossen) einen Theil zum Zeugnisse. Z e r b r o c h e n e R i n g e und dergl. dienten im Mittelalter als Symbole der Uebergabe bei Verträgen, siehe den lehrreichen Artikel **investitura** bei **Duc. gl. med. ed Bened. III,** 1522—23.

מנמנמי כנישתא. Daß es nicht Gesetzgeber, Vorsteher der Gemeinde bedeutet, sondern aus מזמני = קריאי מועד corrumpirt wurde, ist schon oben bemerkt worden.

סנטר nach Gittin 80 b ein Beamter von sehr untergeordnetem Range im Gegensatze zu dem hochstehenden אסטנדרא, p. ustâddâr Bürgermeister der Stadt. Die Bedeutung des mischnischen Wortes war schon den Talmudlehrern nicht mehr klar. B. Bathra 68 a werden zwei verschiedene Ansichten vorgetragen. Es ist der Flurhüter, Grenzwächter, nach Musafia ein griechisches Wort (von συντηρέω?) nach R. Chananel von hebr. נטר. Im Persischen heißt der Wächter **z i n d e h - d â r**, das als

גרוקא Kerkermeister Taan. 22a vorkommt, vergl. auch pers. gân-dâr, Wächter, Trabant. An huzv. סנראר np. serdâr, zu denken (Hech. VIII, 116) ist nicht statthaft, da סנטר ausdrücklich als untergeordneter Beamter bezeichnet wird.

Syr. ספהדון Commandant, Anführer ist nicht mit Sachs in ספתרון, σπεῖρα zu corrigiren, sondern pers. sipah dâr Anführer des Heeres (s. oben); dagegen ist צפירה (Mechilta Exod. 15, 27) = σπεῖρα und entspricht genauer der spätgriechischen Form τζαφαρία, Cohorte. Andere Formen für σπεῖρα sind: אספרווה (Kethub. 3b) syr. אספירא und צוורני, Kidbuschin 72b, nach Aruch Heerhaufen: גרודיות חיילות. Das פ ist zu ו erweicht und ס wie in צפירה und anderen Fällen zu צ verhärtet.

פרסשנמג oder פרסשנמנג ist kein Würdenamen, siehe oben.

פחשגר im Targum I und II zu Esther 10, 3 für משנה למלך Statthalter ist entweder aus פחשגן Abschrift, Copie gebildet, das schon in spätbiblischen Büchern vorkommt und von Onkelos Deut. 17, 18 und Targum Josua 8, 32 gerade zur Uebersetzung von משנה התורה gebraucht wird. Oder es ist aus pâdischâh Kaiser (von pât Thron, vgl. huzwar. פאדשאהיה Herrschaft bei Justi Bundehesh 95) und der Bildungssylbe gar also: der Träger der kaiserlichen Herrschaft zusammengesetzt — oder die Sylbe פת entspricht dem zend. paiti = pers. pai wie פתגם = paighâm und פתכרא = paikar und פחשגר ist pers. pîśgar oder pîśgâr, tribunus urbis, administrator, praefectus loci.

פרשתבינא, Nidda 25a: פרשתבינא דפומבדיתא קאי ליה לארא דיולא עד פלגיה וכולי עלמא קאי לפרשתבינא דפומבדיתא עד חרציה. Der פרש' von Pumbaditha reicht dem Ada Daïla bis zur Hälfte des Körpers und alle übrigen Leute reichen dem פרש' bis zur Hüfte. Raschi hält פרשתבינא für einen Eigennamen, desgleichen Aruch, der aber פשתיכנא liest, im En Jakob: פרשתיכנא. Mit Recht wird in den Tosaphoth bemerkt, daß es wie der Zusammenhang lehrt kein nomen proprium, sondern der Name für eine bestimmte Würde sein muß. Es ist aus zend. fraêsta, huzv. und parsi: freheç, der Mächtigste (Justi, Zendsprache 195—96, vgl. first, Fürst) gebildet oder parast bân

Hüter der Diener, Sklavenaufseher (vgl. Targ. Richter 5, 29: פריסתותא, die Dienerinnen) oder firistah bân (פרסתק) Aufseher der Boten. Die Endung b â n sehr häufig, wie in syr. פרדיספנא Gärtner, firdôsbân.

גברי דפרמוסקי (B. Mezia 93 b) Raschi: אנשי השלטון. Aruch liest פמסקא oder פימסקא und führt zwei Erklärungen an a) גונדא דמלכא ein königlicher Soldatentrupp, γοῦνδα b) kräftige, tapfere Leute. Die zweite Erklärung ist die des R. Chananel in Schitta mekubb. zu B. Mezia. Daselbst wird auch als Lesart des R. Abraham b. David und Ritba: גברי דפלמוסא Kriegsleute (πόλεμος) angeführt, die aber als eine Correctur des unbekannten Wortes in das bekannte פלמוסא zu verwerfen ist. Es ist schwer zu entscheiden, ob nach Raschi's Erklärung an eine Ableitung von farmûdan befehlen: Befehlshaber zu denken oder ob der in der byzantinischen Rangliste so vielfach genannte primicerius, πριμικήριος Vorsteher der verschiedenen Beamtenklassen gemeint ist.

פרכשא, פרדכשא, פרדכשאת nach den Lesearten des Aruch, in den Editionen auch פרדשכא (Megilla 12 b, Sabb. 94 a). Raschi erklärt פקיד ונגיד, סרדיוט, Aruch: פקיד של מלך, so daß פרדכ־שאת ein Compositum mit šâh, König wäre. Musafia denkt an produx. Giebt es aber eine solche Wortbildung? Ist s. דחשא Trabant heranzuziehen? Dem späteren Sprachgebrauche bedeuten τάξις sowohl wie παράταξις: königliche Trabanten, satellites regii, Polizeisoldaten, apparitores (s. Duc. gl. graec. 1531).

פלמנטר. „Moses war der פלמנטר Gottes (Jelammedenu bei Aruch sv. Jeruš. Berach. I, 7: Ein König schickte zwei פלמנטורין (Edit. פאלמטרין, פלמטרין) in die Provinz, von dem Einen schrieb er: wenn er euch nicht mein Petschaft (חותם) und mein Siegel (סמנטרין, σημάντρον) zeigt, so glaubet ihm nicht. Von dem Andern schrieb er: glaubet ihm auch ohne Siegel und Petschaft. — Tanchuma Bamidbar Schluß: Auch ich ziehe den Stamm Lewi heran und mache ihn zu meinem פלמנטר". In Aruch ist das Wort nicht erklärt. Buxtorf, dem Marginalcommentare des Jeruschalmi folgend, übersetzt: legatus, nuntius publicus (Parlamentair?). Ein Commentor zu Tanchuma leitet das Wort von פלטין palatium ab: Hofbeamter. Musafia hält

es für ein kaum nachweisbares hybrides Wort: *πόλεμο* — notarius, Armeeschreiber, סופר ממונה על אנשי הצבא. Ich denke an frumentarius, frumentator, ursprünglich Fourier, Proviantmeister, später nahm das Wort eine allgemeinere Bedeutung an: die frumentarii waren die politischen Agenten, agentes rerum, die von den Kaisern in die Provinzen gesandt wurden ad explorandum annuntiandumque qui forte in provinciis motus existerent. *φρουμεντάριοι*, milites, qui ad investigandos reos et ad colligendos rumores per provincias mittebantur (DC.). Sie werden neben den in der Midraschliteratur gleichfalls vertretenen Curiosi genannt, siehe Sachs Beitr. I, 10; Renan Paulus deutsche Uebers. 446, 451. Auch prometator, Fourier giebt einen guten Sinn. מטטר, metator kommt öfter im Midrasch vor. Wenn man sich zu der leichten Emendation פלטנטר statt פלמנטר entschließt, so kann das Wort passend mit dem in byzantinischen Kreisen vielgebrauchten Amtsnamen protonotarius zusammengestellt werden. נוטיריין, notarii werden im babylonischen Talmud Sota 35 b genannt.

Syrisch פלמונרא oder פירמונרא (Cast. M. 709 und 729) aedituus, servus ecclesiae. Die Zusammenstellung mit *φρεμηνοραῖος*, fra-minore, Minorit hat schon Michaelis abgewiesen. Er vermuthete פירמא thuribulum in dem Worte. Es ist aber paramonarius, *παραμονάριος* oder *προμονάριος*, mansionarius, custos ecclesiae. Der mansionarius war nach Duc. gl. lat. custos et conservator aedis sacrae, aedituus, ostiarius. Nach Michaelis werden פירמונרא und קונכלא promiscue gebraucht (vgl. p. 811: קונכיא aedituus, oeconomus ecclesiae, forte canonicus). Nach Duc. gl. graec. 1111 ist *παραμονάριος* auch eine häufig vorkommende Beziehung des concellaneus, Syncellus, Zellengenossen in den Klöstern.

קרמנא Erubin 59 a und B. Bath. 46 b nach der Lesart des Aruch, in den Editionen הרמנא. Erubin 59 ist קרמנא Bezeichnung des Exilarchen. Aruch glossirt: אפיטרופא, שלטון. Sachs Beitr. II, 167 und 68 macht den verfehlten Versuch, die קרמני zu den B. Kama 21 a genannten קרמנאי, Karamaniern zu machen (wo übrigens eine Variante bei Raschi קדמונאי die früheren liest) und trübt sich dadurch das Verständniß der Stelle in Erubin. Das Wort stimmt genau zu pers. Kahrmân,

mperans, dominus; aerarii custos; administrator, cu$_r$ator, praefectus (Vull.), vgl. auch Larsow de dial. linguae syr. reliquiis p. 16.

קומנטריסין Gittin 38 b nach Raſchi's richtiger Erklärung: ממונים ליהרג (lies להרוג), es müſſen nothwendig Gerichtsbeamten ſein, entſprechend dem vorangehenden בית דין, es iſt commentariensis, κομμενταρήσιος Gefängnißaufſeher „quibus damnatorum cura committatur seu clavicularii vel carcerum custodes et quibus publicarum catenarum mandatur" Firmic. bei Duc. sv. Mit Commentarius hängt das Wort inſofern zuſammen, als der commentariensis die Liſte (commentarios) der Gefangenen und ihrer Verbrechen zu führen hat. Darnach iſt Muſafia sv. und Sachs Beitr. II, 179 zu berichtigen.

קלסטור, קלוסנטרא, קלצטוניר, ſyr. קסטגרא. In dieſen verſchiedenen Formen erſcheint der quaestionarius, Unterſuchungsrichter, Scharfrichter. De Lara denkt noch an eine Zuſammenſetzung aus καλός und senator.

Syr. קורסורא Anführer bei Caſt. 833 = perſ. kârdâr, Vezir und ſ. כריורא Krieger, strenuus eques daſ. 433 = p. kârzârî von kârzâr ſ. קארסא, worüber ich bereits oben geſprochen habe. Der von Lagarde geſ. Abh. 189 aus Theophanes angezogene aber nicht erklärte καρδαρίγας — ἀξιά μεγάλη παρά Πέρσαις τοῦ τῶν Περσῶν στρατηγοῦ iſt ebenfalls kârdâr, Vezir.

שחון, שחוור Ber. R. c. 16: משל הדיוט אמר עברא דמלכא מלבא הרבק לשחון וישחון לך nach Aruch שחן 1 zu überſetzen: Ein Sprüchwort ſagt: der Diener des Königs wird geehrt wie der König, geſelle Dich zum Warmen und es wird Dir gleichfalls warm werden. Andere denken bei שחון an einen Würdenamen, perſ. śichnah Präfect, verwandt mit hebr. סגן. Der unter dem Namen Raſchi's gehende Commentar zum Midraſch lieſt שחוור, was etwa p. śâhwâr königlich wäre oder aus der radix שחר Frohndienſte auferlegen (öfter im Targum und Talmud) gebildet iſt. Syr. שחר angariavit = perſ. ar. suchrah, suchrah giriſtan mit Gewalt zur Arbeit anhalten, wovon nach Aruch שחר 3 und Raſchi auch תשחורת Aboth 3, 17: der Frohnvogt, die Frohnbehörde, während Maimonides, Obadja Bertinoro u. A. dieſes Wort als Jugend (hebr. שחרות) oder Alter faſſen. Vgl. meine Bemerkung in Graetz Monatsſchrift 1869, 475.

Noch zahlreiche andere Würdenamen sind entweder allgemein bekannt oder leicht erkennbar. Ich verzeichne nur einige:

אנדיקום, ἔκδικος; ארבי יודקי Ber. R. c. 50 nach der Lesart des Aruch sv. יודקי, während in unseren Editionen ארכי דיינים zu lesen ist) nach Aruch: archijudex, richtiger ἀρχίδικος Gerichtspräsident; אנטיקיסר, ἀντικαῖσαρ (Ber. R.); אונום nach einigen: hebräisch אנם, der Zwinghert, richtiger nach de Lara ἄναξ; אקטורין, actores oder ἡγήτορες; אפרורין (nicht אפרודין, siehe meinen Aufsatz über de Lara): φρουρά, φρούριον Besatzung; אריסטון ἄριστος siehe Frankel Einl. in den jer. Talm. 65a; בליוסטם, βουλευτής Rathsherr (Sifre); בסיליאום βασιλεύς; גליזר galearius Trossknecht; דינסטם δυνάστης; דוקינר ducenarius; טריבונום, tribunus; טקסיוום jer. Erubin III nach Musafia τοξευτής Bogenschütze, wie aber der Zusammenhang lehrt ταξεῶται, Cohortales, officiales judicum (Duc.); מגסטר פלטין magister palatii (Wajikra Rabba); סטטיונר stationarius (Ber. R.); פלטיאני palatini, בן פולוטומנין Bamidbar Rabba c. 13 nach de Lara πολιτεφάμενος ist בן פלטינין, palatinus zu lesen; פרוזדאות, praesidia, praesidiarii (in Hech. VIII, 116 wird ein persisches Wort daraus gemacht); פרטוטי (Ber. R.) φέρτατος; פרוטיקאטור (Schemoth R. c. 37) protector; פסטון (Ber. R. c. 46) nach Aruch מארב ענין, also von ὀπάζω verfolgen oder von παστία, bastia, Bastei (s. Duc. sv.) oder nach Lara und Musafia πεζίτης Infanterist; קסדור, im Midrasch Echa auch קיסטור quaestor, in Midr. der Psalmen פרוקסטורין proquaestor; קלטור, κλήτωρ, Gerichtsbote; קמיטטון comitatus, בית קמיטטון comitia; קומס תסברין, comes thesauri; קומס אסטבלאטי comes stabuli = connétable; קתוליקום καθολικός u. A.

Notiz.

Das Verhältniß R'Jochanan b. Sakkai's zum Hillel'schen Patriarchenhause.

Im Traktat Gittin ist (p. 56b) eine geschichtliche Notiz enthalten, welche die Stellung bezeichnet, die der Rest des dem Untergange geweihten Volksthums den römischen Machthabern gegenüber einnehmen sollte, und darum von einiger Wichtigkeit ist. Es wird dort erzählt: Rabbi Jochanan ben Sakkai habe, nachdem es ihm durch eine List gelungen war, kurz vor der Zerstörung Jerusalem's den in dieser Stadt bis zur Unerträglichkeit gesteigerten Wirren zu entrinnen, an den römischen Feldherrn und nachmaligen Kaiser Vespasian die Bitte gestellt: הן לי יבנה וחכמיה ושושילתא דרבן גמליאל ואסותא דמסיין ליה לרי צדוק, welche ihm auch gewährt wurde.

Unter שושילתא versteht Raschi (eine andere Erklärung ist mir nicht bekannt) die Familie des Rabban Gamaliel', d. h. des Stammhalters des Hillel'schen Patriarchenhauses. Das Wort: שושילתא wird also nicht in der buchstäblichen, sondern in einer figürlichen Bedeutung genommen: Familienkette. Wir glauben dem Worte seine buchstäbliche Bedeutung wahren zu können und ihm eine Erklärung zu geben, die sowohl dem Geiste der Bitte und des Bittstellers besser entspricht, als auch den damaligen Zeitumständen angemessener erscheint.

Vor Allem muß es auffallend erscheinen, daß der erfahrungsreiche wie kluge R'Jochanan b. S., dessen Hauptanliegen sicherlich die Erhaltung der Jammensischen Schule — יבנה וחכמיה — betraf, gleichzeitig mit dieser Bitte die Erhaltung der Familie des Nassi Gamaliel in Verbindung brachte. Der Vater Gamaliel's, Simon, hatte sich ja in jener außerordentlich erregten und bewegten Zeit im hohen Grade compromittirt; er war ja eines der einflußreichsten Häupter der Revolution und hatte seine hervorragende Stellung in antirömischem Sinne, nament-

lich bei der gemäßigten, bei dem Kern der Bürgerschaft benutzt, sie für den Widerstand zu entflammen. Ein Nassi aus dieser politisch so stark compromittirten Familie mußte, so sollte man denken, den römischen Machthabern eine **persona ingratissima** gewesen sein. Der Hauptpunkt der Bitte: die Erhaltung der Jamnensischen Schule, konnte nach menschlicher Einsicht und Berechnung scheitern und abgeschlagen werden, wenn die Bitte um Erhaltung oder Erhöhung eines in dem Maße compromittirten Hauses damit in Verbindung gebracht werden sollte. Und daran sollte der umsichtige Rabbi Joch. nicht gedacht haben? Fast möchten wir nach der vulgären Erklärung, die auf den Theil der Bitte שושילתא דר״ג die Worte des R'Joseph (das.) anwenden: משיב חכמים אחור ודעתם יסכל. Eine Erklärung also, die dem Sinne nach gerade das Gegentheil von der gewöhnlichen besagt, hat schon von vorn herein etwas für sich, und eine solche will ich hier zu begründen suchen.

Die Geschichte aller Zeiten und Himmelsstriche lehrt, daß es stets Brauch war, daß hohe uud höchste Würdenträger eines Volkes ein äußeres Abzeichen (Emblem) ihrer Würde in und außer dem Dienste trugen. Wir gewahren diese Sitte sowohl bei Völkern und Staaten, die in den Anfängen der Cultur standen, als auch bei solchen, die schon eine hohe Stufe desselben erstiegen hatten, sowohl bei denen, die in der monarchischen, als auch bei denen, die in der republikanischen Staatsform lebten. Diese Einrichtung ist so tief in der menschlichen Natur begründet, daß wir deren Vorhandensein auch bei einem Mangel an speciellen geschichtlichen Nachrichten voraussetzen dürfen. Wir glauben also annehmen zu dürfen, daß der Nassi als einer der höchsten Würdeträger in seinem Volke ebenfalls ein äußeres Abzeichen seiner Würde hatte, und dieses war eine שושילתא, eine Kette, ähnlich den torques oder catellae bei den Römern für verdienstvolle Krieger. — Daß übrigens die hohen Würdenträger, namentlich diejenigen, die die höchsten Spitzen des Volkes in damaliger Zeit repräsentiren, nicht ohne alle äußere Abzeichen ihrer Würde waren, ist aus einer Stelle in Traktat Horajot (13 b) zu entnehmen. Bei dem Streite des רבי מאיר und רבי נתן gegen den Nassi רשב״ג sprach dieser letztere zu dem eine Aussöhnung suchenden רבי נתן die Worte: נהי דאנגי לך קמרא

ראבך למרוי אב בית דין וכו׳. Das Wort קמרא bedeutet ein goldener Gürtel. Was aber קמרא dem Reschgalutа war, das war die שושילתא für den Nassi, das äußere Abzeichen seiner Würde.[1])

Wenn also Jochanan b. S. von dem römischen Imperator sich die שושילתא des Rabban Gamliel erbat (תן לי שושילתא), so hat er wohl die Nassiwürde, als deren äußeres Abzeichen die שושילתא galt, darunter verstanden. Er petitionirte also nicht für eine Familie, die dem römischen Machthaber im hohen Grade verhaßt sein mußte, sondern gerade das Gegentheil; er verlangte aus Berechnung der damaligen unglücklichen Zeitlage, daß die Nassiwürde ihm, dem Manne des Friedens und der Unterwerfung unter die römische Oberherrschaft, als welchen er sich während der ganzen Revolutionszeit und eben jetzt durch die nicht ohne Lebensgefahr versuchte Flucht bewährte, übertragen werde. Jochanan b. S. konnte die Gewährung des Mittelpunktes seiner Bitte, die Erhaltung der Jamnensischen Schule, um so mehr von dem römischen Machthaber erwarten, wenn die Würde eines Nassi der politisch mißliebigen Familie des R'G. entzogen würde. Solchergestalt stehen beide Punkte der Bitte mit einander im Zusammenhange.

Mit dieser unserer Erklärung erhalten wir einen helleren Einblick in einen Umstand, den wir zwar nicht als völlig dunkel, doch als auffallend bezeichnen müssen.

In der tanaïtischen Glanzperiode, die eben mit R'Gamaliel beginnt und bis zu Rabbi Jehuda Hanasi dauerte, gewahren wir eine bald stärkere, bald mildere Opposition gegen die Nassiwürde im Hause Gamaliel's, und zwar ausgehend von den ersten Männern jener Zeiten. Diese Opposition beginnt mit den vorzüglichsten Jüngern des R'Joch. b. S., mit Rabbi Elieser b. Hyrkan und Rabbi Josua b. Chananja, und wiederholte sich in scharfer Ausprägung unter Simon b. Gamliel II. Die Patriarchen aus

---

[1]) In Trakt. Taanith 29a wird der Nassi ר״ג, der hingerichtet werden sollte, von einem römischen Großen בעל הדחוסם genannt. Dieser dunkle Ausdruck wird von Herrn Dr. Landau in der Frankel'schen Zeitschrift Jahrg. 1851, S. 33 mit בעל החותם erklärt, der Siegelführer. Vielleicht war an die שושילתא das חותם geknüpft und diese gehörten zu den Insignien des jeweiligen Nassi.

dem Hause Gamaliel zeigen mitunter eine peinliche Empfindlichkeit bei der geringsten Antastung ihres Ansehens als Nassi. Dieser Umstand findet im Zusammenhalte mit dem bisher Gesagten im Folgenden seine Erklärung.

Nach unserer Hypothese wurde die Nassiwürde, als deren äußeres Abzeichen die שושילתא galt, dem Hause Gamaliel's abgenommen und R'Joch. übertragen. Hätte Dieser männliche Nachkommenschaft gehabt, auf welcher der Geist des Vaters ruhte, so wäre die Nassiwürde sicherlich auf dessen Nachkommen übergegangen und diese Würde vielleicht in seinen Hause erblich geworden. Allein dieser hatte allem Anscheine nach keinen zur Nassiwürde würdigen Sohn. Im 14. Abschnitte der Abot d. R'Nathan wird erzählt, daß R'Joch. einen Sohn hatte, auf welchem der Geist des Vaters zu ruhen schien, allein dieser starb, wie dort erzählt wird, im reifen Alter. Von einem andern Sohn desselben ist meines Wissens in Mischna und Talmud keine Rede. Es lag aber in der Natur der Sache, daß bei dem Mangel eines zur Nassiwürde würdigen Sohnes von Seiten des R'Joch., einer von dessen an Geist, Kenntnissen und Charakter hervorragenden Schülern zur Nassiwürde gelangen sollte, oder wenigstens gerechte Hoffnung auf dieselbe in sich tragen konnte. — Als die hervorragendsten und vorzüglichsten Jünger desselben galten R'Elieser und R'Josua.

R'Elieser hatte also als der vorzüglichste Jünger ein gewissermaßen begründetes Anrecht auf die dem Hause Gamaliel's abgenommene Würde. Dieser durfte um so mehr auf Erlangung der Würde seines Lehrers und Meisters rechnen, da dessen Frau Imma Schalom die Schwester R'Gamaliel's war, dieser somit ein Familienglied des Patriarchen-Hauses war und demgemäß die auf ihn etwa übergegangene Nassiwürde in der Dawidischen Familie verblieb. R'Elieser war nach allen talmudischen Nachrichten ein Mann von sehr entschiedenem, heftigem Charakter, und so war auch der Charakter seiner Opposition. Er war nicht nur ein שמאי, ein Anhänger des שמאי in Bezug auf die Lehrmethode des religiös-traditionellen Stoffes, wie der Herausgeber dieser Zeitschrift in seiner Geschichte nachwies, sondern er war auch ein Schamuti in seiner ganzen Lebensanschauung, in seinem Verhalten gegen die Außenwelt und seine nächste Umgebung; mit einem Worte er war ein קפדן כשמאי (empfindlich und heftig wie Schammai).

Seine Opposition war eine unbemessene, rücksichtslose und machte sich dadurch wirkungslos. — Er brachte es bekanntlich dahin (תנור של עכנאי), daß ihm die Pforten des Lehrhauses verschlossen und er in den Bann gethan wurde, und erst nach seinem Tode erschallten die Worte [1]) „רותר הנדר."

Nach dem Tode des R'Elieser war der würdigste Schüler und Nachfolger des R'Joch. b. S. R'Josua. Auch dieser machte Opposition gegen das Haus Gamaliel, nur trug diese Opposition den Charakter ihres Trägers an sich. Dieser Lehrer und Meister in Israel war nach allen Nachrichten, die wir über ihn haben ein milder, etwas schüchterner, wiewohl kenntnißreicher Mann. Seine Opposition war daher keine polternde, verletzende, das vernünftige Maß überschreitende, sondern eine wohlüberlegte, Zeit und Umstände angemessene. Diese war auch wenigstens von momentanem Erfolg, und würde vielleicht von einem bleibenden gewesen sein, wenn R'G. nicht eingelenkt hätte. [2]) Diese Opposition, die nach dem Ableben des R'Joch. gegen das wieder zur Nassiwürde gelangte Haus Gamaliel und zwar gerade von den vorzüglichsten Schülern des R'Joch. b. S. ausging, hatte nach

---

[1]) Mit dieser unserer Auffassung ist auch jene dunkle Stelle im Talmud erklärbar, welche berichtet, daß R'Elieser in der letzten Stunde des Lebens gesagt habe הכינו כסא לר' יוחנן בן זכאי שבא. In diesen Worten des sterbenden Mannes offenbarte sich eine stark hervorgetretene Tendenz seines Lebens. In diesen Worten lag die Aufforderung und Aufmunterung an seine Schüler und Freunde, dahin zu streben und zu wirken, daß die höchste damalige Würde im israel. Volke — נשיאות — dem Hause oder der Schule des ר' יוחנן בן זכאי zugewendet werde. — Diese unsere Auffassung wird unterstützt von einer im Trakt. Synhedrin 20a vorkommenden Aeußerung des R'Elieser. Ueber die Enthebung des Propheten Samuel von der höchsten staatlichen Würde und Uebertragung derselben an einen König (1. B. S. Kap. 8), äußert sich R'Elieser an der angegebenen Stelle: וקני אותו הדור כהוגן שאלו. Er fand sein eigenes Streben in dem Verhalten der וקני אותו הדור wieder. — Man vergleiche übrigens hiermit meine Erklärung über die im Trakt. Berachot 28b vorkommenden, von ריב"ז in der Sterbestunde gesprochenen Worte הכינו כסא לחזקיה מלך יהודה שבא in dem vom Rabbiner Dr. Stein in Frankfurt herausgegebenen „Volkslehrer" Jahrg. 1856, S. 253 ff. Die letzten Worte der beiden sterbenden Männer haben nach unserer Erklärung eine gewisse innere Aehnlichkeit.

[2]) Nach Trakt. Baba Kama 59b ist R'Jehoschua selbst zur Würde eines אב ב"ד gelangt.

unserer Erklärung und Auffassung so zu sagen einen legitimen Hintergrund. Das Haus Hillel's wurde in den letzten Jahren des R'Joch. seiner Nâssiwürde entkleidet; die שושילתא, d. h. das äußere Zeichen der Nassiwürde wurde dem erwähnten Hause abgenommen und jenem umgehängt, dessen Nachkommen oder hervorragende Schüler hatten gewissermaßen vom Principe der Legitimität aus eine gewisse Anwartschaft auf jene einflußvolle Würde. Daher das bald schärfere, bald leisere Auftreten gegen das Haus Gamaliel; daher aber auch die Empfindlichkeit der Mitglieder dieses Hauses bei leiser Antastung und Auflehnung gegen die Würde und die Autorität ihres Hauses.

Dr. Dreifuß,
Landesrabbiner im Herzogthum Meiningen.

Inhaltsverzeichniß.

Abhandlungen.

	Seite
Die Zeit des Königs Chiskija und der zeitgenössischen Propheten. Vom Herausgeber	1— 17
Schluß	49— 68
Die paronomasirende Anwendung von Partikeln. Von Dr. M. Güdemann	18— 32
Eine historische Kleinigkeit aus der tanaïtischen Epoche. Vom Herausgeber	33— 40
Alter jüdischer Volkswitz in der muhammedanischen Literatur. Von Wilhelm Bacher	68— 72
Noch etwas über שם המפורש. Von Dr. D. Cassel	73— 75
Kritische Analyse einer Mischnah und Boraïtha. Von Dr. Dünner	75— 80
Beleuchtung einiger Stellen in Exodus 3, 1—15, 22. Von Dr. Dünner	97—112
Fortsetzung	145—162
Schluß	193—209
Das Gottvertrauen der Anawim in den Stürmen unserer Zeit. Von M. Heß	115—116
Geschichte der Juden in Hildesheim. Von Dr. Max Landsberg	122—124
Einiges zur Erklärung der Mischnah Megilla 4, 9. Von Rabb. Dr. J. Levy	125—130
Tractat Megilla, Abschnitt III, Mischnah 9. Von J. Glück	131—137
Das Wort המירום in der talmudischen Literatur. Vom Herausgeber	139—140
Ueber den Ursprung und die Bedeutung des Ausdruckes מין im babyl. und jeruf. Talmud. Von A. H. Goldfahn	163—177
Ueber die sogenannte moabitische Inschrift: **La stèle de Mesa, roi de Moab.** Von A. Neubaur	177—182
Eine alte Tradition über die Anzahl der eigentlichen Gottesnamen. Von Dr. M. Rahmer	183—187
Lilith, Königin von Smargad. Von Wilhelm Bacher	187—189
Etymologische Studien zur Kunde der rabbinischen Sprache und Alterthümer. Von Dr. J. Perles	210—227
Fortsetzung	253—267
Fortsetzung	310—326
Fortsetzung	375—384
Fortsetzung	415—431